Identidad cultural y memoria

Investigaciones participativas de jóvenes Wiwa de la Sierra nevada de Santa Marta






Identidad cultural
y memoria
Investigaciones participativas de jóvenes
Wiwa de la Sierra nevada de Santa Marta

Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz (Cinep/PPP)

Director General
Luis Guillermo Guerrero Guevara

Subdirector
Marco Fidel Vargas

Coordinadora del proyecto Interculturalidad
Jenny Paola Ortiz Fonseca

Equipo Interculturalidad
Luisa Fernanda Rodríguez Gaitán
Leidy Laura Perneth Pareja
María Carolina Matiz González
María Cayena Abello

Asesores en territorio
Rafael Caraballo Posada
Nilson Magallanes Marrugo
Samuel Segundo Arregoces Pérez
Angélica Patricia Ortiz (Clan Ipuana)

Organizaciones aliadas
Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrúa Tayrona (OWYBT)
Fuerza de Mujeres Wayuu (FMW)
Mesa de Defensa Territorial del Cerro de la Popa
Consejo Comunitario de negros ancestrales de Roche
Consejo Comunitario de negros ancestrales de Tabaco
Cabildo indígena del Resguardo provincial
Cabildo indígena de la comunidad de Tamaquito

Compiladora
Jenny Paola Ortiz Fonseca
María Cayena Abello

Autores
José Luis Chimusquero
Eveiro Chimusquero
José Manuel Villazón
Ender Enrique Nieves Malo
Daniel Nieves Malo
Dorelis Montero Alonso
Maribel Nieves Nieves
Wilfred Nieves Malo
Yodelis Nieves Malo
Albeiro Loperena
Jean Carlo Álvarez Nieves

Equipo de producción editorial

Coordinación editorial
Margareth Figueroa Garzón
María Alejandra Mouthon Garcés

Corrección de estilo
Carlos A. Morales

Ilustraciones
Jose Agustín Malo

Diseño y diagramación
Juanita Giraldo Polanco

Impresión
Pictograma Creativos

Cinep/Programa por la Paz
Carrera 5 No. 33B-02
PBX: (57-1) 2456181
Bogotá, D.C., Colombia
www.cinep.org.co

Primera edición
ISBN: 978-958-644-230-5
Fecha: Marzo del 2018
Bogotá D.C., Colombia

La publicación de este documento es posible gracias al apoyo financiero del Gobierno Vasco y Alboan.



Maria Cayena Abello
Asesora en Territorio
Sierra Nevada de Santa Marta

Desde el año 2006, el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa Por la Paz (CINEP/PPP) ha trabajado en la Sierra Nevada de Santa Marta, dando acompañamiento técnico y asesoría a los pueblos kogui, wiwa, arhuaco y kankuamo. Esta relación de largo tiempo ha permitido la construcción de un modelo de acompañamiento institucional, articulado a la estrategia política de los pueblos de la Sierra para el fortalecimiento organizativo y la formación sobre derechos colectivos.

Durante los primeros años, este apoyo incluyó la asesoría jurídica y el soporte en labores de incidencia política frente a las diferentes intervenciones no consultadas en sus territorios, así como la capacitación en derechos humanos y en los mecanismos de exigibilidad de sus derechos. A partir de 2011, nuestro acompañamiento se ha focalizado en el trabajo con el pueblo wiwa, que actualmente, se estima, está conformado por unas 11500 personas, asentadas en 36 localidades; su territorio ocupa parte de los departamentos de Magdalena, Cesar y la Guajira, y se localiza más exactamente en la cuenca media-alta del río Ranchería y en los cursos superiores de los ríos Cesar y Badillo.

La historia social y territorial de este pueblo ha estado marcada por fenómenos como la colonización española, la “bonanza

marimbera" y la presencia misionera, que han impactado de diversas formas la transmisión de su cultura. Sin embargo, cabe decir que, en la recuperación y el fortalecimiento cultural, la escuela wiwa ha sido uno de los escenarios de apropiación y reproducción del sentido de pertenencia, para lograr la autonomía y fortalecer el gobierno propio —a pesar de haber sido un instrumento de colonización en sus inicios—.

En este sentido, en los últimos años, el CINEP ha adelantado labores dirigidas a la formación de comunicadores y comunicadoras comunitarios, el fortalecimiento de la producción radial y audiovisual (para el proceso educativo interno y para visibilizar externamente sus problemas y visiones), así como a apoyar la construcción y la implementación de currículos etnoeducativos y la producción de materiales didácticos a partir del conocimiento propio wiwa.

En esta misma línea, a través del desarrollo del Proyecto Educación Intercultural por la Defensa de los Derechos de los Grupos Étnicos, hemos seguido aportando elementos técnicos para el trabajo que adelanta este pueblo sobre identidad cultural y educación propia.

En el marco de este proyecto y como parte de una experiencia más amplia, dirigida a la articulación de procesos de defensa del territorio en la región Caribe, se propuso un espacio para la formación de miembros de las comunidades wiwas en investigación participativa. Así, desde el año 2016, once jóvenes indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta fueron elegidos por sus propias comunidades de acuerdo a su participación previa en actividades de formación y a su interés por vincularse en las acciones políticas desarrolladas por su organización.

El proceso de aprendizaje en investigación local en el que los y las jóvenes estuvieron inmersos motivó su participación activa en todas las fases de la pesquisa: desde la formulación del problema a investigar hasta la sistematización de su experiencia y la presentación de los resultados de la misma, que corresponde a los textos que se presentan a continuación.

De esta forma, como parte de la formación en investigación local recibida y de acuerdo con la metodología de "aprender haciendo", los y las jóvenes se organizaron en tres grupos, cada uno de los cuáles formuló un proyecto de investigación. Las tres investigaciones que se presentan a continuación giran en torno al eje temático del territorio y, aunque cada una explora un problema distinto, comparten las categorías transversales de identidad cultural y memoria.

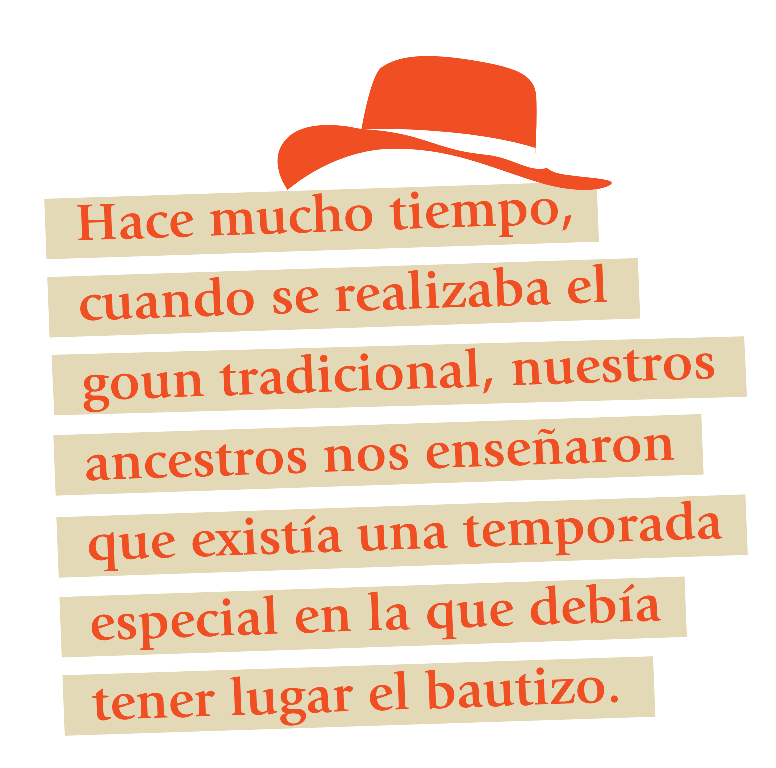
Este proceso de formación implicó el entrenamiento en metodologías de investigación social convencional y no convencional, promoviendo la colaboración entre diferentes perfiles (jóvenes, profesionales, mayores, expertos) de forma que se pudieron poner en diálogo diferentes experiencias y posturas frente a cada uno de los temas tratados.

Teniendo en cuenta que el objeto de la implementación de procesos de investigación local es la producción de información nueva, crítica y real sobre la situación de las mismas comunidades —desde su propio conocimiento—, los textos que se presentan a continuación dan cuenta de este proceso de formación y están a disposición tanto de los centros educativos, como de las comunidades wiwas y de su organización étnica.

El bautizo tradicional o ritual del "Goun" del pueblo Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta

Autores:

Jose Luis Chimusquero | Eveiro Chimusquero | Jose Manuel Villazón



Nuestro proceso de investigación

El primer paso para iniciar este proceso fue nuestra inscripción como jóvenes de la comunidad de Cherúa en la formación como investigadores comunitarios del proyecto liderado por el CINEP. Luego, el 24 de septiembre de 2016, comenzamos el proceso de capacitación en investigación comunitaria. Después del primer taller de formación, organizamos un equipo en el que participamos tres jóvenes de nuestra comunidad; elegimos como tema de nuestra investigación el matrimonio tradicional wiwa.

Durante este proceso, y una vez seleccionado el tema, hicimos un plan de trabajo y empezamos nuestra primera búsqueda de información, intentando hablar con los mayores y guardando los conocimientos que íbamos obteniendo en nuestro diario de campo. Allí, recopilamos apuntes de las observaciones que hacíamos sobre el matrimonio tradicional y registramos temáticas importantes que iban saliendo en las entrevistas que realizábamos. También, continuamos con el proceso de investigación en el hacer: participamos de los talleres para nuestra formación e hicimos ejercicios de recolección de información.

Asimismo, asistimos a un encuentro intercultural en Cartagena, donde compartimos con otros jóvenes y profesores de esta ciudad y del sur de la Guajira. Allí nos hicimos nuevas preguntas sobre la región, sobre nuestro territorio ancestral y sobre problemas que se presentan actualmente en nuestra comunidad.

En nuestro proceso de aprendizaje, hubo un viraje: cambiamos el tema de investigación que habíamos elegido inicialmente, pues encontramos algunas barreras. En un principio, nos dimos cuenta de que nos era difícil delimitar qué queríamos indagar sobre el matrimonio; por eso, aunque habíamos definido las personas a quienes entrevistaríamos, cuando iniciábamos la charla no lográbamos dialogar con las autoridades tradicionales sobre el tema, pues era muy amplio.

La elección de nuestro tema de investigación

A principios de 2017, decidimos como grupo cambiar el eje de nuestra investigación por el del bautizo tradicional (*goun*) de las niñas y niños. Como parte del pueblo wiwa, habíamos observado que en la comunidad de Cherúa —como en otras de la Sierra— existe un desconocimiento de la práctica de este ritual.

Esto, aparentemente, se debe a varios factores. Primero, en las comunidades existe actualmente una fuerte influencia de

religiones externas, como los evangélicos, de modo que nuestra espiritualidad se ha visto afectada. También notamos que las autoridades ya no están tan pendientes como antes de que la comunidad siga las obligaciones tradicionales. Por último, creemos que por parte de los jóvenes hay un desconocimiento de la forma como se realizaba tradicionalmente el *goun* y su importancia —tanto para el niño o niña que es bautizado como para la unidad de la comunidad y para mantener el equilibrio con la naturaleza—.

Por eso, decidimos investigar sobre este tema y explorar cómo las transformaciones en este ritual también han tenido consecuencias a nivel individual, comunitario y en nuestra relación como wiwas con el territorio que habitamos.

¿Cómo hicimos la investigación?

Con este nuevo tema en mente, nos interesaba hablar con los mayores de nuestra comunidad, para entender el porqué de estos rituales dentro de la espiritualidad del pueblo wiwa. Pero nuevamente, cuando queríamos tocar el tema con los mamos y ancianos, no obteníamos las respuestas que buscábamos.

En busca de una solución, hablamos con el profesor Néstor Montero (comunidad de Bernaka) y nos enteramos de que años atrás, en nuestro territorio, se habían realizado registros en audio y video en los que algunos mamos que ya no viven hablaban sobre el tema del bautismo. Néstor nos propuso mostrar esos videos a los mamos actuales de nuestras comunidades como punto de partida para ahora investigar sobre el tema.

Decidimos usar un video documental de los años noventa, hecho por Cristina Echavarría y Alejo Santamaría —dos antropólogos externos a la comunidad— y dirigido a las personas del pueblo wiwa. Su objetivo era mostrar los cuentos y los cantos de las aves de la Sierra nevada de Santa Marta y su relación con el bautizo. En el documental se muestra cómo es este proceso y quiénes participaban en él tradicionalmente.



Imagen 1.
Grupo de investigadores.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

En este documento visual aparecen principalmente autoridades tradicionales de nuestro pueblo, tales como el mamo José del Rosario Gil, quien hablaba del bautizo y cómo se debía practicar; también aparece Leonardo Andrés Gil —quien fue el primer cabildo—, cumpliendo el papel de traductor al castellano de aquello que explicaba el padre de Romualdo Gil.

Igualmente, utilizamos una grabación de audio realizada en 1987[1] por los mismos antropólogos que hicieron el documental sobre las aves. En esa grabación participaron los mayores José Antonio Pinto, José Vicente Bolaño y Juan Daza —los mamos mayores de la comunidad de Cherúa para esa época—, músicos tradicionales cuya función era cantarle a todo lo que se encuentra en la madre naturaleza. También participó Hilario Villazón, otro miembro de la comunidad de Cherúa, quien era alumno de Juan Daza y estaba aprendiendo a bautizar y a traducir al castellano.

Presente y pasado: dialogando

Como vemos, a partir de estos registros visuales y sonoros ya existentes, pudimos conocer en palabras de mayores que ya no viven cómo se hacía el bautizo en tiempos pasados. De igual forma, el compartir estos archivos con los mamos de nuestras comunidades nos abrió las puertas para dialogar con los mayores de una forma en que antes no lo habíamos podido hacer

1 *La información sobre quiénes participaron en dicho documento auditivo la obtuvimos de la charla que al respecto tuvimos con Manuel Bolívar Nieves Nieves (Mamo de Barnaka), quien también nos contó que la grabación se hizo seis años antes que el video documental.*



Imagen 2.
Grupo de investigadores. Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Decidimos mostrarles el video a los mayores como una herramienta de apoyo que nos permitiera iniciar una entrevista, un diálogo a profundidad. Entrevistamos, entonces, al mamo Celso Bolaños, quien nos habló sobre el origen del bautizo tradicional, así como al mamo Joaquín Chimusquero, quien profundizó en el tema de cómo era el *goun* antiguamente. También pudimos hablar con los profesores Néstor Montero y Manuel Castro Alonso sobre el presente del ritual en nuestras comunidades.

Esos videos y grabaciones de audio nos permitieron entender cómo se hacía el ritual del *goun* antes y contrastarlo con la forma en que lo hacemos ahora. Pudimos darnos cuenta también de cómo estas transformaciones tienen implicaciones a nivel individual, en las familias, en nuestras comunidades y, finalmente, cómo trae impactos para nuestro territorio.



Imagen 3.
Grupo de investigadores. Fotografía (extraída de secuencia de video): María Cayena Abello, 2017.

Qué esperamos con esta investigación

Queremos compartir el resultado de nuestra investigación con este documento. Esperamos que este texto sirva de base a los docentes, para que en las escuelas wiwas se aborde la reflexión sobre el *goun* con los niños y las niñas. También, que sea una herramienta utilizada en nuestras comunidades para la sensibilización sobre este ritual, con el fin de que las nuevas generaciones reconozcan y valoren la importancia del *goun*.

Finalmente, esperamos que este material abra un espacio para fortalecer colectivamente nuestro conocimiento espiritual ancestral como un cumplimiento de la Ley Propia.



Imagen 4.
Grupo de investigadores Fotografía (extraída de secuencia de video): María Cayena Abello, 2017.

El goun o bautizo tradicional de las niñas y los niños

Relato de origen:

Desde un principio, antes del amanecer, todo estaba en oscuridad.

El padre, Serankua, dio el nombre de goun: Go tiene el significado de construir algo general.

Desde ese momento, fuimos sembrados como semilla para hoy reconocernos como seres humanos.

También ese fue el tiempo en que se reconoció todo lo que hoy existe en la Madre Tierra: el agua, los árboles, los cerros, el aire, las nubes...

Desde entonces, se dejó el nombre de goun porque se iba a estar curando los alimentos y se dejaron tres interpretaciones a este nombre:

Gomau: que significa construir en lengua dumuna.

Guakamaú: que es expresar en lengua dumuna.

Wargua maú: que significa "llevar algo de abajo hacia arriba" en lengua dumuna.

Hay que saber que, anteriormente, nosotros no éramos de hueso ni de sangre; primero fuimos de agua y desde allí nos dejaron el conocimiento que teníamos que hacer el goun. Antes de llevarnos al río, a "la loma"[2], en la roza, allá mismo, nuestros ancestros nos dieron el nombre.

Luego, sí fuimos de hueso, de sangre y ya tuvimos venas. Desde allí quedó el bautizo como herencia de Ade[3]Sheukukui, por esa razón: porque íbamos a ser humanos y nos empezó a venir el pensamiento, la palabra, el conocimiento.

El goun se creó cuando no comíamos alimento porque no teníamos dentadura. Desde ahí surgió para que hoy seamos personas, para estar relacionados con el agua, el aire, los temblores, los huracanes, los relámpagos. Esa es la razón por la que debemos, desde ese momento y en adelante, realizar siempre el goun (mamo Celso Bolaños, entrevista realizada el 5 de agosto de 2017).

2 *Los lugares sagrados donde los mamos wiwas hacen sus rituales.*

3 *El Padre espiritual para los wiwas.*

El goun en tiempos pasados

Temporadas para realizarlo

Hace mucho tiempo, cuando se realizaba el *goun* tradicional, nuestros ancestros nos enseñaron que existía una temporada especial en la que debía tener lugar el bautizo: los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre, los indicados —por la posición dada por el sol— para recibir los pagamentos que debían hacerse como parte de este ritual.

Si desobedecíamos este mandato y el *goun* se hacía en otros meses, era posible que estos sitios sagrados no recibieran adecuadamente los elementos con los que se hacía el pagamento. Podíamos encontrarnos entonces con insectos, animales malignos o enfermedades que no garantizaban que el ritual sirviera para nombrar al niño o la niña y asegurarles su salud y alimentación en adelante (archivo de registro de audio del mamo Vicente Bolaño, 1987).

Lugares sagrados

También, nos fueron dados desde tiempos inmemoriales, unos lugares sagrados para su realización:



Imagen 5.
Ilustración: profesor Agustín Malo, 2017.



Imagen 6.
Ilustración: profesor Agustín Malo, 2017.



Imagen 7.
Ilustración: profesor Agustín Malo, 2017.

Kunoguazhiwa: Es un sitio sagrado ubicado en la parte alta de la comunidad de Cherúa, donde se realizan los trabajos espirituales *zuunka*[4]. Este lugar fue dado por nuestros ancestros para realizar varios rituales, entre ellos el *goun*. Anteriormente, todas las familias de nuestra comunidad (Cherúa) acudían allí para reunirse con este objetivo.

Buzhigungaga: Está ubicado en la parte baja de Kunoguazhiwa y de Cherúa. Es un lugar donde se hacen los pagamentos del poder negativo (*nouká*).

Sibijtena: Es un lugar que hace parte dela misma comunidad de Cherúa, cerca de "Pozo de Humo" —otra comunidad cercana—. Tiene mucha importancia dentro de nuestra cultura, porque fue purificado y dejado por nuestros ancestros para habitarlo y para que el pueblo wiwa permanezca cumpliendo la ley de origen en ese sitio (mamo Joaquín Chimusquero Gil, entrevista realizada el 27 de junio de 2017).

Actividad colectiva

Para iniciar el ritual, nuestras autoridades propias eran las encargadas de orientar al padre y a la madre del niño o niña que se iba a bautizar sobre cómo, antes de realizar el *goun*, tenían que recolectar los elementos que se iban a utilizar en el bautizo. Con estas instrucciones, durante varios días, la pareja comenzaba a buscar y recolectar los materiales y alimentos para llevar a cabo dicha actividad.

Hay que decir que. Anteriormente. el *goun* para el niño o la niña era entendido como una actividad colectiva en la que participaba toda la comunidad: el mamo (la autoridad espiritual), la comunidad (*gunama*), los *kuazhikuma* (autoridad política), la saga (mujer que tiene conocimiento espiritual), el *kuazhinguzhi* (persona que reúne a la comunidad), el *wintshikizhi* (persona que remplaza a la autoridad cuando no se encuentra presente), así

4 *Trabajos espirituales "positivos", dentro de la tradición wiwa.*



Imagen 8.
Hojas de frailejón listas para el ritual. Fotografía: José Luis Chimusquero (investigador local), 2017.



Imagen 9.
Hojas de coca listas para el ritual. Fotografía: José Luis Chimusquero, 2017.



Imagen 10.
Productos de la roza. Fotografía: José Luis Chimusquero, 2017.



Imagen 11.
Materiales provenientes del mar, piedras, cuarzos y cuentas. Fotografía: José Luis Chimusquero, 2017.

como los jóvenes, niños, niñas y demás familia del bebé que iba a ser bautizado (charla con el profesor Néstor Montero, realizada el 14 de septiembre de 2017). Entre todas las personas que asistían al ritual, se recolectaban los materiales que allí se iban a usar para el "pagamento"[5]. Muchos de estos elementos provenían de lugares existentes en la Sierra: las piedras y el frailejón se conseguían en la Laguna; en el río, el cangrejo; en la loma, el *Abiwa Pioni*; y en la roza, la yuca y el ayo.

Como mencionó el mamo Celso en la entrevista realizada, para el trabajo espiritual también se utilizaban materiales provenientes de otros lugares:

Materiales del mar. *Dusha* (caracol de mar), *golimaia*[6], *zhezhita*[7], *mogawa*[8], *yibubarra*[9], *dusinua* (conchitas del mar).

Materiales de la Sierra Nevada. *Abimaia* (ayo, hoja de coca), *kunkuakuisi* (*tuma*[10] para la consecución espiritual de los arboles), *dzirakuitishi* (*tuma* para la consecución espiritual del agua), *duambizhi* (cuarzo usado para la consecución espiritual del ambira), *kunguinka* (cuarzo usado para "curar" espiritualmente la comida) (profesor Manuel Castro, entrevista realizada el 30 de junio de 2017).

Frutas: *shetamaka*, *shishibia*, *singi*, *umisihki*, *awiwa*, *duguega*.

El bautizo, se realizaba durante cuatro días y cuatro noches seguidas en el *unguma*, durante los cuáles no se dormía. Durante el primer día, la pareja entregaba elementos al mamo, con quien iban al sitio sagrado "negativo" para, como primer paso, "pedir permiso"[11] y poder hacer el ritual en ese sitio. Después, los músicos tradicionales cantaban al bebé que iba a ser bautizado, al agua y a la semilla con la que se hacía parte del pagamento. La comunidad acompañaba a la familia con cantos y bailes.

Para "curar" la comida, en el *goun* se le debía cantar a los alimentos, a los animales y a varias aves. Estas fueron dejadas por la madre para anunciar el tiempo propicio para la preparación de la tierra y para la siembra de los cultivos y así mantener el ciclo natural de la Sierra Nevada de Santa Marta, el lugar desde donde se originó la vida (profesor Néstor Montero).

5 *El pagamento consiste en una ofrenda material que hacen los wiwas a sus padres espirituales, para la realización de distintos rituales.*

6 *Sin traducción al castellano.*
7 *Sin traducción al castellano.*
8 *Sin traducción al castellano.*
9 *Sin traducción al castellano.*
10 *"Tuma": Material para realizar rituales o trabajos espirituales según la cosmovisión wiwa.*
11 *En un sentido espiritual.*



Imagen 12.
Ilustración: profesor Agustín Malo, 2017.

El segundo día, luego de haber hecho el pagamento, el mamo daba inicio al ritual para la purificación del bebé que iba a ser bautizado, para que no se enfermara; de igual forma, se purificaban las semillas que habían sido recolectadas por los acompañantes, para que no tuvieran plagas.

Durante el bautizo, los músicos tradicionales le cantaban al bebé y a la semilla. Para nosotros, como wiwas, en la madre naturaleza existen elementos que representan a ese niño o niña. De acuerdo a esto, el músico hacía un canto especial que se acompañaba con baile. A las semillas de maíz, de plátano, de yuca, de fríjol, y de todos los alimentos que componen la dieta de los wiwas, se les "curaba" y se les cantaba para que nunca faltaran y existieran en abundancia. Al bebé se le cantaba para que en un futuro fuera fuerte, trabajador y músico —que es lo que caracteriza a los wiwas—.

Hay que resaltar que todos los integrantes de la comunidad —e incluso de poblados vecinos— eran quienes llevaban alimentos y sus propias semillas de diferentes tubérculos, frutas y verduras que se bautizaban en el mismo ritual. Esto garantizaba que no faltara la comida a lo largo de la vida del niño o la niña. También aseguraba que entre los miembros de la comunidad de origen y de comunidades vecinas hubiera un intercambio de semillas, a través del cual llegaban a la comunidad semillas de distintas variedades y orígenes, de forma que los futuros cultivos en los que estas se empleaban fueran resistentes y estuvieran libres de plagas. Así mismo, se garantizaba que hubiera una dieta equilibrada en todas las comunidades y que hubiera abundancia de especies vegetales.

Los alimentos utilizados antiguamente en el *goun* eran: *nozi* (yuca rallada), *kulbezhi*, *kazhirrugua* y *shitete*. También distintos tipos de plátano, como *kuntana shibua* y *shimaka inguia*, que casi ya no se consiguen en nuestras comunidades (charla con el mamo Manuel Bolívar, realizada el 13 de septiembre de 2017).

El goun en la actualidad

El ritual del bautizo ha sufrido muchos cambios a través del tiempo. Fue con esta investigación que pudimos darnos cuenta de cuáles han sido esas transformaciones y las implicaciones que tiene esto para nuestra cultura y nuestro territorio.

Como wiwas, hemos realizado el *goun* a nuestros hijos e hijas como se hace en la actualidad; conociendo cómo se realizaba en tiempos pasados, notamos que elementos de gran importancia se han perdido. Por ejemplo, ahora el ritual tiene lugar en la casa de la familia del niño o niña que es bautizado. Ya no acudimos a los lugares sagrados que nos fueron dejados con este propósito (mamo Joaquín Chimusquero Gil).

Asimismo, esto ha reducido la participación de la comunidad en el *goun*. Muchas veces, por dificultades económicas, no se tienen los suficientes alimentos para hacer de este un evento colectivo en el que se garantice la comida para todos los participantes[12].

De igual modo, ya no se respetan las temporadas en que el *goun* debe realizarse y que son las más propicias para la siembra. Finalmente, muchos de los materiales que se usaban para el trabajo espiritual que realizaban los mamos, ya no se encuentran y, por tanto, han dejado de usarse en el bautizo. Nuestros mayores han dejado de hacer intercambio de elementos provenientes de las distintas zonas de la Sierra, de las partes altas y bajas de nuestro territorio.

Creemos que, como dice nuestra ley, el hecho de que el *goun* no se haga de la manera correcta puede evidenciarse de distintas formas: por una parte en las enfermedades que presentan

12 *Muchos de los alimentos que ahora se utilizan para el acompañamiento del* goun, *vienen de fuera del territorio y no son producidos aquí (arroz, fideo, aceite). Existen otros que se siguen utilizando, como el guineo, la yuca, el plátano, la papa, el cebollín, el pescado, la res, el cerdo y la iguana, que hacen parte de nuestra producción, pero que por las condiciones socio económicas de nuestras familias no podemos compartir con toda la comunidad.*

nuestros cultivos, en la disminución de su producción, así como en la pérdida de varias especies y tipos de alimentos que antes eran comunes en nuestros hogares y que hoy escasean[13]. También es evidente para nosotros en el calentamiento global que afecta a la madre naturaleza.

A nivel cultural, nuestros mayores afirman que, si no se logra concientizar a las nuevas generaciones sobre la importancia de estos rituales que hacen parte de nuestra cosmovisión, vamos a perder nuestra identidad cultural. Creemos que se está aislando el conocimiento de los mayores e impera muchas veces el conocimiento occidental. Esto tendría varias consecuencias directas: una es la dificultad de nuestras autoridades tradicionales para la gobernabilidad y los problemas de convivencia entre nosotros; otra, que a raíz de todo esto se generaría un desequilibrio con la madre naturaleza y habría un "desorden" dentro del pueblo wiwa.

Conclusiones

El haber participado en este proyecto de formación en investigación comunitaria nos permitió problematizar nuestra realidad. Es decir que, a partir de este proceso de aprendizaje, tuvimos un espacio para hacernos preguntas sobre situaciones que evidenciamos en el día a día de nuestra comunidad y poder buscar respuestas a ellas. También, la investigación nos permitió compartir con los mayores de distintas comunidades y charlar con los docentes sobre temas que nunca habíamos abordado.

Finalmente, pudimos ampliar nuestro conocimiento sobre las tradiciones de nuestro pueblo y, a raíz de esto, creemos que, como jóvenes, debemos seguir fortaleciendo nuestras prácticas propias para que no se pierda la identidad cultural que heredamos como wiwas.



13 *Por ejemplo, la yuca para realizar el* nozi *ya no se consigue en el territorio wiwa.*



Fortaleciendo nuestra cultura a través del uso del vestido tradicional wiwa

Autores:

Ender Enrique Nieves Malo | Daniel E. Nieves Malo | Dorelis Montero Alonso

Maribel Nieves Nieves | Wilfred Nieves Malo | Yodelis Nieves Malo

Introducción

Somos un grupo de seis jóvenes wiwas de la comunidad de Bernaka (Sierra Nevada de Santa Marta), a quienes nos gusta participar en las actividades culturales, espirituales y políticas que se dan en nuestra comunidad. Nuestro tema de investigación es el uso del vestido tradicional wiwa. Consideramos que este, es un elemento que forma parte de nuestra identidad cultural, haciendo que los demás nos reconozcan como parte de una comunidad étnica. Sin embargo, desde hace muchos años, en Bernaka ya no portamos nuestra vestimenta ancestral. Todos y todas, cuando niños, usábamos el vestido blanco, pero no sabíamos lo que representaba, por lo que finalmente dejamos de ponérnoslo.

Por eso mismo, quisimos aprovechar este proceso de aprendizaje para entender cuál es el origen mítico de nuestro traje, la importancia que ha tenido para el pueblo wiwa, cómo se ha transformado su uso a través del tiempo y, finalmente, comprender los motivos por los que las nuevas generaciones, como la nuestra, no se apropian de este elemento de nuestra cultura.

Con esta indagación, esperamos comprender en qué consiste esta herencia que nos dejaron nuestros mayores y a la que quizás no le estamos dando el valor que realmente merece. Aspiramos a que, al finalizar esta búsqueda y entender su verdadero significado, podamos volver a usar el vestido tradicional de manera consciente.



Imagen 13.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Impacto de esta investigación

Pensamos que el tema de investigación escogido es interesante para nuestra comunidad porque nos permite entender colectivamente cuál es la importancia de utilizar la vestimenta wiwa hoy en día y dar sentido al uso de otros elementos que hacen parte de ella desde la tradición: la mochila y el sombrero, para el hombre, y el pañuelo y los collares, para la mujer.

Esperamos que este texto pueda ser una herramienta útil para la reflexión y un apoyo dentro del proceso de recuperación de nuestra identidad —de forma semejante a como en los últimos años se ha logrado con otras de nuestras tradiciones, como el procesamiento y tejido del maguey, por ejemplo—. También, creemos que este tema les puede interesar a otros jóvenes wiwas de comunidades donde no se tiene conocimiento del vestido tradicional, como lo son El Cerro, Conchurúa y Gostemke.

Los miembros de nuestra comunidad nos han hecho saber que consideran de gran importancia el que empecemos a hablar y a preguntarnos sobre el uso del vestido y durante todo el proceso nos han manifestado su apoyo. Las autoridades tradicionales también saben de nuestra investigación, pues hemos hecho reuniones comunitarias en las que socializamos nuestra experiencia, dificultades y avances con la comunidad en general, con los mamos y *gunamas*.

Proceso de investigación

Dimos comienzo a este proceso de investigación, a finales del año 2016. En el mes de marzo del siguiente año, se dio inicio a la segunda etapa del proceso: la definición de los objetivos, de las preguntas de investigación y la planificación de la misma. En junio del mismo año nos dimos a la tarea de realizar el trabajo de campo y de utilizar las herramientas que aprendimos en uno de los talleres. Finalmente, culminamos el proceso con la etapa de análisis de la información y sistematización, haciendo este documento escrito, que acompaña un video documental de cinco minutos de duración.

Cabe decir que durante la investigación participaron activamente mamos, docentes, *gunamas* y autoridades tradicionales de las comunidades de Cherúa y Bernaka. Por ejemplo, el comisario de Bernaka fue el encargado de reunir a la comunidad para socializar cada paso de la investigación; los *gunamas* de allí mismo reflexionaron, opinaron, nos dieron ideas y formularon preguntas que generaron nuevas inquietudes en nosotros como grupo.

Los mamos, aportaron contándonos sobre el origen del vestido. Además, los mamos de ambas comunidades fueron los encargados de hacer un seguimiento al proceso desde nuestra espiritualidad para que las actividades se realizaran sin dificultades.

Finalmente, hay que mencionar que el comisario de nuestra comunidad nos acompañó en las reuniones que se hicieron en Bernaka y nos motivó a seguir en el trabajo de investigación local.



Imagen 14.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Cómo hicimos nuestra investigación: Metodología

Nosotros, jóvenes indígenas, pertenecemos a una etnia que tiene unas costumbres propias; sin embargo, al reflexionar sobre nuestra identidad, nos surgieron varias dudas: ¿Por qué no portamos el vestido actualmente? ¿Cuál es su valor dentro de nuestra cultura? ¿Por qué es importante para nuestro pueblo? Estas inquietudes nos llevaron a indagar cómo era el vestido en tiempos antiguos, cómo se fue transformando en tanto objeto y de qué forma ha cambiado su uso cotidiano en las comunidades wiwas.



Imagen 15.
Fotografía (extraída de secuencia de video): María Cayena Abello, 2017.



Imagen 16.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.



Imagen 17.
Fotografía: Wilfred Nieves (investigador local).

Aunque queríamos dar respuesta a estas preguntas, en un principio no sabíamos cómo hacerlo. Poco a poco, mientras transitamos nuestro proceso de aprendizaje, empezamos a conocer distintas herramientas metodológicas. Así, entre todos y todas, nos organizamos y planificamos estrategias que nos ayudaran a responder tales preguntas, sabiendo que en nuestro pueblo aún existen algunos mayores que mantienen el conocimiento tradicional, nuestra cultura e identidad y que quizás podrían darnos algunas respuestas.

Una de las estrategias que propusimos fue charlar con varios mayores wiwas. Para esto, entre todos organizamos un guion para entrevista; realizamos alrededor de doce entrevistas que giraron en torno a distintos temas. Las que realizamos a los mamos y docentes tuvieron que ver con el origen mítico del atuendo y de los componentes que hacen parte de este (el sombrero y la mochila). También con ellos, se abordó un poco de la historia del pueblo wiwa y de cómo ha ido cambiando su vestuario con el tiempo. En estos diálogos, se analizaron los factores que ocasionaron que el vestido se dejara de usar en algún momento.

También tuvimos la oportunidad de realizar observación participante. Por ejemplo, compartimos con el mamo Joaquín Chimusquero, quien se encontraba trabajando con los niños de la escuela de Cherúa en la elaboración del sombrero. Durante la jornada, nos contó sobre su fabricación y las herramientas necesarias para su tejido. De igual forma, el cabo suplente de Bernaka y varios jóvenes nos enseñaron sobre la extracción del fique, contándonos —mientras, simultáneamente,

nos los mostraban—cuáles son los pasos que se deben tener en cuenta durante este procedimiento y las herramientas que se utilizan. También con las mujeres y niñas de nuestra comunidad pudimos compartir sobre el hilado, teñido y tejido de esta fibra.

Para finalizar, cabe añadir que nosotros mismos fuimos sujeto y fuente de nuestra propia investigación. Como parte de la pesquisa, decidimos indagar en nuestra propia experiencia vital sobre nuestra relación con la tradición y con el uso del atuendo wiwa. Esto nos llevó a revelar varios de los factores que han influido en que muchos jóvenes ya no usemos el vestido tradicional y nos permitió darnos cuenta de la importancia de la reflexividad en el proceso de investigación. Así, tuvimos también un proceso de reflexión, de diálogo y de análisis; nos preguntamos por qué en cada una de nuestras experiencias vitales habíamos dejado de usar el traje.

A lo largo de todo el proceso, aprendimos también sobre el uso de la cámara y el lenguaje fotográfico. Hicimos nuestro propio registro, tanto en video como en imagen fija, de las observaciones en las que participábamos y de las entrevistas que realizamos; esas son las imágenes que acompañan este texto.

Podríamos decir que, a su tiempo, cada una de las herramientas metodológicas que usamos nos resultó de gran utilidad y nos permitió, finalmente, responder preguntas generales que serán el hilo conductor de este texto.

A continuación, planteamos cuatro ejes en torno a los cuáles presentaremos, de forma narrativa y detallada, la información que obtuvimos a lo largo de este camino: "Origen de la vestimenta wiwa", "Uso del vestido tradicional en el tiempo", "Pérdida de la transmisión sobre el uso de nuestro traje" y "Estrategias actuales para el fortalecimiento del uso del vestido tradicional".

Origen de la vestimenta wiwa

Según el mamo Celso Bolaños —uno de los mayores más respetados de nuestro pueblo—, el vestido nos fue dejado desde un principio a los y las wiwas como una forma de identificarnos. Nuestro traje cumple la función de diferenciarnos de otras culturas que habitan cerca de nuestro territorio: "Desde un principio a nosotros, el pueblo wiwa, se nos dejó el vestido tradicional porque íbamos a cuidar la naturaleza la Sierra Nevada, los picos nevados, la brisa, el viento y todo lo que existe en la Sierra" (entrevista realizada al mamo Celso Bolaños, 5 de agosto de 2017, comunidad de Cherúa).

Además, como nos indica un docente: "Como pueblo indígena, somos de la Sierra Nevada, nuestro padre nos dejó ese vestido blanco porque el vestido blanco es positivo" (entrevista realizada al director Otilio Chimusquero, 28 de junio de 2017, comunidad de Cherúa).



Imagen 18.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.



Imagen 19.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Hace muchísimos años: El proceso de elaboración del vestido

Por otra parte, nuestra madre ancestral nos dejó el material con el cual íbamos a hacer el vestido:

> En el principio la madre se vistió de blanco, de nieve. De ahí mismo apareció la nube blanca, también apareció la madre del algodón y produjo esa mata de la cual se iba a hacer el vestido para nosotros los wiwas. La misma madre del algodón fue la que dijo que nosotros íbamos a coger el algodón de la mata para hacer nuestro vestido (mamo Celso Bolaños).

Así, para la recolección y elaboración de este material, antiguamente se tenían en cuenta, por ejemplo, las fases de la luna —en el momento de la cosecha del algodón, se esperaba una luna específica para que el material fuera durable—. Existían también una serie de reglas de comportamiento y de requisitos para la elaboración de la tela:

> Primeramente, se hacían ritos espirituales. Sin hacer estos ritos no se podía comenzar a tejer el vestido. Después de que se comenzaba a tejer no se podían hacer otros oficios, porque si se hacían otros oficios se le dañaría rápidamente el vestido (director Otilio Chimusquero).

En esa época, participaban en el proceso de elaboración del vestido tanto la mujer como el hombre, y cada uno cumplía una función diferente: "las mujeres eran las que se encargaban de hilar el algodón con el huso (*sugula*), mientras el hombre era el encargado de tejer el vestido por medio de unos telares y unas varitas de *makana*" (entrevista realizada al docente Néstor Montero, 28 de junio de 2017, comunidad de Cherúa).

La persona encargada de la elaboración del vestido también iba a adquirir una educación cultural, espiritual y material; estaba siendo parte de una práctica cultural que sería transmitida de generación en generación:

> Quien tejía el vestido no debía estar pensando cosas negativas[14], porque cuando él terminara ese vestido y se lo pusiera era porque iba a dar consejo (*guama*) e historia (*shama*), iba a aprender a [ser] mamo, iba a ser orientador, iba a orientar en la construcción de la casa, por eso no debía pensar negativo (mamo Celso Bolaños).

Asimismo, se nos dejaron unos sitios especiales y específicos donde se iba a pagar tributo a la madre que nos dejó el vestido:

> Desde el principio nos dejaron que íbamos a cuidar los *isuama*[15], *atogua* y *asinkuna*[16]. La madre del vestido se llama Abu Mamekun. Allá hay que hacer pagamento[17] y mandar el mensaje espiritualmente para "comprar"[18] el vestido, para luego ponérselo. (Antes) si uno se lo ponía sin hacer pagamento se lo estaba como robando a la madre (mamo Celso Bolaños).

Igualmente, los mamos y docentes nos hablaron de la importancia que tenía usar el vestido en las diferentes actividades tradicionales. Por ejemplo, como en los trabajos espirituales es necesario vestirse de blanco porque de ahí tendrá resultado lo que se realiza, "la importancia del vestido es que

14 *En un sentido espiritual, según la cosmovisión wiwa.*
15 *Sitios sagrados, según la tradición wiwa.*
16 *Piedra con un contenido de sabiduría sagrada para los wiwas.*
17 *Los pagamentos son los tributos que debe rendirse a la madre tierra por todos los beneficios que de ella recibimos: agua, alimentos, aire, plantas, animales y piedras.*
18 *Se hace referencia a la "compra" como al "permiso espiritual" para el uso del vestido.*

en cualquier ceremonia que empecemos a hacer, como la mortuoria o bautizos, eso tiene que tener ese vestido tradicional porque con ese vestido uno le está trasmitiendo en ese lugar" (director Otilio Chimusquero).

Existían también distintos usos según el objetivo:

> Desde un principio, dejaron que cuando se iba a hacer un pagamento, un "confieso", había que tener un vestido viejo o que tuviera colores oscuros. Ese era el vestido que había que ponerse para ir a las distintas actividades tradicionales para que así pudiera recibir de buena fe el rito espiritual (mamo Celso Bolaños).

Elementos del vestido wiwa

En nuestra vida diaria de jóvenes wiwas, hemos observado, cuando nos encontramos con personas de otras comunidades por los caminos o en reuniones, que había otras prendas que acompañaban el vestido. Hasta ahora, antes de averiguar y de preguntar al respecto, no sabíamos si estas prendas eran tejidas por nosotros mismos ni cuáles eran sus materiales y utilidad. Además, aun hoy perviven en algunas de nuestras comunidades otros elementos que desde siempre han hecho parte del vestido tanto de los hombres como de las mujeres wiwas y de su identidad: el sombrero, la mochila, el pañuelo rojo y los collares.

El sombrero, por ejemplo, nos fue dejado desde el principio como una forma de identificarnos de los demás pueblos indígenas. También hace parte de nuestra cultura: "nos lo dejaron porque íbamos



Imagen 20.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.

a ser diferentes, porque es algo propio, porque íbamos a cuidar todo lo que hay en la naturaleza (...). El sombrero solo fue dejado al hombre" (mamo Celso Bolaños).

Así, para los hombres wiwas el vestido debe ir acompañado con un sombrero elaborado por nosotros mismos. Para su elaboración, nuestros ancestros nos dejaron los materiales: "*Dugunabi* (padre de los tejidos) fue quien primeramente hizo el sombrero, porque con eso íbamos a tener autonomía, íbamos a tener un mayor conocimiento educativo y cultural y de esa manera íbamos a ser representados como wiwas" (mamo Joaquín Chimusquero, 18 de agosto de 2017, comunidad de Bernaka).

De igual forma, anteriormente el tejido del sombrero se hacía solo en unos sitios específicos destinados únicamente a la transmisión de ese conocimiento: "*Dugunabi* desde el principio dejó que se hiciera en los *isuamas*. El sombrero no se podía hacer



Imagen 21.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.



Imagen 22.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.



Imagen 23.
Fotografía: Ender Nieves (investigador local), 2017.



Imagen 24.
Fotografía: Ender Nieves, 2017.

en cualquier lugar, sino en la *kankuarua* (*Unguma*), en 'La Loma'[19]" (mamo Joaquín Chimusquero).

También se tiene que tener en cuenta el tiempo de ir a hacer la recolección del material con el cual aún hoy se elabora el sombrero, dependiendo de cómo se quiera: grande o pequeño, duro o suave:

> Para hacer el sombrero suave hay que recoger las hojas. Luego de haberlas recogido, se les saca el centro; este se raspa hasta quedar suave y delgado. De ahí se sacan las hebras y, por último, se tejen las trenzas con la que se hace el sombrero. Esto se hace cuando la luna esté nueva. Cuando la luna está en cuarto menguante no se puede recoger el material porque no dura. Para un sombrero grande se necesitan seis metros y para un sombrero pequeño, cinco metros. El hombre es el encargado de este proceso (mamo Joaquín Chimusquero).

Por su parte, la mochila también fue dejada desde un principio a los hombres y mujeres wiwas para preservar nuestra identidad cultural, nuestro conocimiento ancestral, y para que este fuera transmitido a las futuras generaciones de nuestro pueblo.

> A la mujer le dejaron una mochila de fique que se llama *suzungaw* (pequeña, de algodón, donde se guardan materiales). Ya, cuando se casa, guarda allí las "aseguranzas" que entrega el mamo, su *Sugula sew* (un material que se le entrega a la mujer en el momento del matrimonio y que se utiliza para hilar el algodón y otros materiales que son de utilidad en los trabajos espirituales). Al hombre le entregaron la mochila de fique para guardar el poporo y el *dumburru sewa atshiminkua* (un material que se le entrega al hombre en el momento del matrimonio y que consiste en dos piedras, una es redonda [*dzhuingalina*] y la otra es plana [*shetamaka*)]). También le entregaron el "duado", mochila de hilo, y una pequeña, llamada "auinshi", donde guarda el poporo" (mamo Celso Bolaños).

19 *"La Loma" es otra forma entre los wiwas de referirnos a los sitios sagrados de nuestras comunidades.*



Imagen 25.
Fotografía: Ender Nieves, 2017.

Asimismo, aún hoy es de conocimiento para todas y todos los gunama —integrantes de la comunidad— que "usamos la mochila para preservar nuestro saber, para guardar los conocimientos. A



Imagen 26.
Fotografía: Ender Nieves, 2017.



Imagen 27.
Fotografía: Daniel Montero (investigador local), 2017.



Imagen 28.
Fotografía: Daniel Montero, 2017.



Imagen 29.
Fotografía: Daniel Montero, 2017.

medida que se va tejiendo la mochila vamos creando, construyendo nuestro pensamiento. Por eso es importante usar la mochila" (entrevista realizada a Karen Montero, 15 de agosto de 2017, comunidad de Bernaka).

Queda claro que, para los wiwas, el conocimiento no solo se guarda en la mente, en los sitios sagrados, o en los *isuama*, sino que hay otros elementos importantes, de uso cotidiano, como la mochila, donde éstos también tienen lugar.

Como nos comentaba el director de la escuela de Cherúa, Otilio Chimusquero, la importancia de la mochila radica en que "al hombre le dejaron que debe usar la mochila para guardar el conocimiento. La mochila debe ser blanca y de algodón y debe ser tejida por la mujer. Eso también representa a los wiwas".

En cuanto a su elaboración, los mayores nos contaron que para tejer la mochila, tanto de algodón como de fique, nuestros ancestros nos dejaron los materiales con los cuáles estas se podían hacer:

Para hacer la mochila de fique, primeramente, hay que sacar el maguey. Luego de haberlo sacado, hay que hilarlo con la "carrumba" para sacar la cabuya. Si se quieren sacar los colores, se busca el "nola", que es una concha de un árbol que al machacarla da color anaranjado, y el "una", que son unas hojas de un árbol que al pangarlas dan un color morado. De esta manera se puede empezar a tejer la mochila. [...] En el caso del algodón, a este se le sacan las semillas, luego se escarmena y después se procede a hilar con el huso, para así empezar a tejer la mochila" (entrevista realizada a la docente Ana Ideliz Montero, 15 de agosto de 2017, comunidad de Bernaka).



Imagen 30.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.

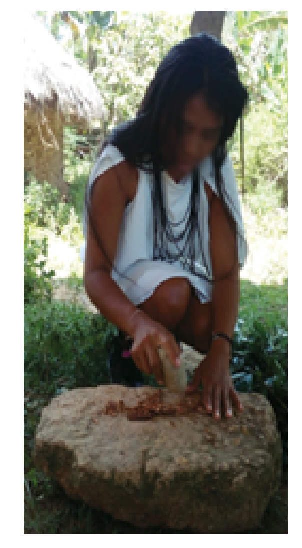


Imagen 31.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.




Imagen 32.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.



Imagen 33.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.



Imagen 34.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.

Otros elementos característicos de nuestro vestido tradicional para las mujeres son el collar y el pañuelo rojo. Estos, desde el principio de los tiempos, nos fueron dejados como una forma para que nosotras nos diferenciáramos de los hombres. Este conocimiento se transmite también entre nosotras: "a la mujer le dejaron el collar como una forma de identificarse, que anteriormente eran unas frutas rojas" (mamo Celso Bolaños). El collar también era utilizado para diferenciar a las niñas de los niños: "a la niña se le colocaba una cuerdita de collar y al niño no se le colocaba" (director Otilio Chimusquero).

El pañuelo rojo también fue dejado como símbolo de protección y como una forma de trasmitir nuestra identidad a través de algunas actividades tradicionales y culturales que se realizan dentro de nuestro territorio. "Hay un lugar que habla del cerro del pañuelo [sic] y en ese cerro solo las mujeres podían bailar con ese pañuelo" (docente Néstor Montero).

> "El pañuelo rojo que las mujeres se colocan en la cabeza es porque se debía utilizar en unos bailes como *Remukuna* y *Dushambo*. También hay un pájaro que se llama *gañulu* (papagayo). Es porque también se le canta a ese pájaro que tiene el pescuezo rojo. Cuando [las mujeres] cantan, también utilizan el pañuelo" (mamo Celso Bolaños).

Finalmente, el pañuelo también servía como una forma de identificar a las niñas en su paso a la



Imagen 35.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.

pubertad, puesto que las mujeres empiezan a usar el pañuelo una vez se desarrollan.

Aun hoy, existen comunidades que nosotros mismos consideramos "más tradicionales" y donde actualmente las mujeres usan el pañuelo rojo. Estas comunidades son Rongoy, Seminke, Guamaka y otras comunidades wiwas que habitan en el departamento del Magdalena.

Uso del vestido tradicional en el tiempo

Desde que tenemos memoria, ni los mayores de Bernaka (nuestra comunidad), ni nuestros padres o familiares de más edad han usado el vestido tradicional. Sin embargo, cuando éramos niños y niñas sí nos colocaron el vestido, aunque tiempo después lo dejamos de usar. "Cuando estudiábamos en el colegio, sí usaba el vestido, pero lo dejé de usar cuando me fui a estudiar a la ciudad en Valledupar" (entrevista a Dorelis Montero, joven investigadora, 4 de junio de 2017).

Los referentes que teníamos de nuestro vestido, tanto para hombre como para mujer, eran a través de personas de otras comunidades a quienes sí veíamos "vestidas como wiwas". Sin embargo, hasta el inicio de esta investigación teníamos muchas dudas al respecto: ¿Qué implica portar el vestido? ¿Habrá que cumplir algunas normas? ¿Hay distintos modelos del vestido? ¿Además del vestido, qué otras prendas se deben usar con este? Nos preguntábamos esto porque observábamos que, en los demás pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada, la mayoría de sus integrantes usa un vestido particular y tejen su propia vestimenta. ¿Y nosotros qué?

Imagen 36.
Fotografía de: Wilfred Nieves, 2017.

Como ya se mencionó, cuando comenzamos a indagar sobre este asunto con los mayores, buscamos también a los docentes de nuestras comunidades. Entrevistando al docente Néstor Montero, entendimos que el vestido anteriormente lo tejíamos los wiwas y para colocárnoslos teníamos que "comprarlo" espiritualmente, haciendo pagamento a la madre del vestido —llamada Abu Mamekun—.

Según la tradición, el territorio en donde nos dejaron el vestido y se le debe hacer el trabajo espiritual a ella es Achintujkua (la capital de pueblo wiwa), donde hay un sitio sagrado llamado Rushazhu. También aprendimos que el vestido debía ser blanco en su totalidad, como nos los cuenta el mito de origen que recordamos al principio de este texto.

El vestido en las distintas etapas de la vida

Por nuestra propia experiencia nos hemos dado cuenta de que en las familias que aún siguen la tradición, cuando los niños y niñas van creciendo, el vestido se transforma de acuerdo con



Imagen 37.
Archivo, comunidad de Cherúa.





Imagen 38.
Fotografía: Wilfred Nieves, 2017.

las distintas etapas de la vida; sin embargo, no entendíamos por qué. Al averiguar sobre esto, hablamos con distintas personas de la comunidad; el docente Néstor Montero nos comentó:

> Cuando el niño nace, se le coloca el vestido *uzhia*. Este es un vestido entero, tanto de niña como de niño. Se diferencia en la manga: la manga del vestido de la niña es más corta que la del niño. A medida que se vuelve adolecente y crece, cuando tiene el desarrollo, se le cambia el vestido tanto al niño como a la niña. Es así que, desde este momento, cuando el jovencito va a tener el desarrollo y va recibir el poporo se le tiene que cambiar y tiene que utilizar el vestido tradicional. Así, se le coloca la *shamarra*, la camisa y el pantalón (*ganzula*) para identificar que ya es adulto. En la mujer, se le coloca el *duzhoma*, el pañuelo y la faja (*dzhina*) para diferenciar que ya es una mujer (entrevista realizada a docente Néstor Montero, 28 de junio de 2017, comunidad de Cherúa).

Pérdida de la transmisión sobre el uso de nuestro traje

Revisando nuestra propia historia en las charlas que tuvimos con los mayores, notamos que el vestido que actualmente utilizamos y vemos como "tradicional" también ha cambiado con el tiempo y no es el que los wiwas usábamos antes de la colonización. Al parecer, y según nos contó el mamo Celso Bolaños, con la llegada de los españoles y cuando los wiwas nos fuimos subiendo a la Sierra Nevada a causa de la llegada de los colonos y la expansión de los orfelinatos durante el siglo XIX, dejamos las tierras donde se producía el algodón[20]. Ese territorio, nuestro lugar ancestral, se encontraba cerca de Atshintujkua.

20 *"La constitución social de su actual territorio se relaciona con el proceso colonizador y la expansión de la frontera agrícola y ganadera que tomó fuerza después de la Guerra de los Mil Días. Hacia finales del siglo XIX, además del impacto colonizador que propició el inicio de las migraciones indígenas, el establecimiento de las misiones y de su sistema de orfelinatos y escuelas, influyeron de manera determinante en la dinámica cultural de los wiwa", tomado de: http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_wiwa.pdf*

Tuvimos que trasladarnos a tierras más altas, donde ya no pudimos producir el algodón en cantidad. Se transformaron nuestras prácticas agrícolas y, en consecuencia, perdimos el material para tejer nuestra propia tela y hacer nuestro vestido tradicional. Es decir, en un principio, los wiwas sí tejíamos nuestro vestido propio, pero con el tiempo, a raíz de las transformaciones de nuestro territorio que implicaron escasez del material de producción, nos vimos obligados a dejar esta labor. Por eso, actualmente en las comunidades no conocemos el vestido tejido por nosotros mismos.

Así, finalmente adoptamos modelos de otros pueblos indígenas: el vestido que usamos ahora —aunque lo consideremos como nuestro vestido tradicional y se use en comunidades como Ahuyamal, Surimena Pozo Humo y Sabana de Higuerón—, para cuya fabricación compramos la tela en ciudades cercanas, como Valledupar. "El vestido que hoy se usa lo compramos en el pueblo y lo mandamos a coser porque ya no sabemos tejer. Por eso, la nueva generación no sabe el valor que representa el vestido" (docente Néstor Montero).

Al respecto, creemos que es posible que hayamos adoptado y transformado vestidos tradicionales de otros pueblos indígenas de la Sierra. "En el departamento del Cesar, en la región de Cherúa es donde se usan estos vestidos, y es porque eran quienes vivían más cerca de los kankuamos. Por eso, finalmente, es que usamos el *kingewaga*" (docente Néstor Montero).

Como vemos, los wiwas habíamos dejado de tejer nuestro propio vestido, pero aún usábamos vestido blanco —aunque no tejido en algodón por nosotros mismos—, "así que ya el *suntalo* empezó a ser de tela blanca. Por eso los wiwas empezamos a comprarlo, pues nos parecía más fácil bajar a la ciudad y comprarlo que tejerlo" (docente Néstor Montero).

Pero, además de estas transformaciones en el vestido tradicional, en muchas comunidades, como Bernaka, Conchurua, El Cerro, Piedra Liza, Tezhumke y Dungakare, perdimos totalmente el vestido. Este fenómeno se debió a varias causas:

> Hay muchos factores que han hecho que hoy se esté dejando de portar el vestido. Desde hace mucho tiempo creemos que comenzó este fenómeno. Desde la época cuando llegaron los españoles, pasando por los orfelinatos que se asentaron en lugares específicos: en el caso de la Sierra, de los wiwas, en el lugar llamado La Sierrita. Ahí fue adonde los capuchinos se llevaban a las personas wiwas y les decían que no podían usar el vestido porque así no aprenderían nada (en la escuela) y que si se cambiaban al 'civil'[21] sí iban a aprender" (docente Néstor Montero).

A partir de lo que nos cuenta Néstor, pudimos imaginarnos cómo la influencia de los orfelinatos fue cambiando la mentalidad de los y las wiwas, transformando nuestra propia cultura: ¿Cuál sería la actitud de esos jóvenes que habían estado con los capuchinos escuchando estas enseñanzas cuando regresaban adonde su familia? ¿De qué les hablarían a sus familiares, reproducirían lo que habían aprendido fuera de la comunidad?

Creemos que, sin duda, el hecho de que en los orfelinatos se transmitiera esta idea tuvo que haber impactado la transmisión del conocimiento tradicional que implicaba el uso del vestido:

> Otro factor es el acercamiento con la sociedad occidental. Cuando los mayores bajaban a la ciudad, los compadres les daban la "ropa civil" para los hijos y para su familia (Director Otilio Chimusquero).

Además del vestido, los otros elementos que debemos usar como wiwas también se emplean cada vez con menor frecuencia:

> La mochila de algodón ya no se está tejiendo en algunas comunidades, pues esta era la que usaba el hombre wiwa. Hoy se teje es de hilaza porque, como ya dijimos, el algodón ya no se está sembrando. También porque a la nueva generación le gusta comprar la lana de fábrica de colores para portar y, como complemento, también compran maletines. [...] El sombrero también lo debe usar el wiwa, y ya no se teje. No se sabe cómo tejerlo. En algunas comunidades, como en Pozo Humo, hay personas que todavía conservan el tejido del sombrero. Pero en la mayoría en las comunidades este no se teje y se usa es el sombrero comprado. Ya algunos se colocan la cachucha (mamo Joaquín Chimusquero).

21 *El vestido "occidental".*

Lo mismo sucede con los otros elementos tradicionales que las mujeres tradicionalmente usarían:

> La mujer wiwa debe portar, junto con el vestido, el pañuelo y debe tejer la mochila. Pero la mujer hoy en día no se interesa por tejer ni por enseñar el por qué se tiene que tejer, el por qué es importante. Por eso, ya no se está enseñando a tejer a las niñas y muy poco se usa el pañuelo" (docente Néstor Montero).

El mismo docente añade al respecto:

> El pañuelo en la mujer se está usando en algunas comunidades donde la tradición se practica más, como en Rongoy, Surimena y Ahuyamal. Esto, porque hay mayores que todavía trasmiten el conocimiento [...], pero en la mayoría de las comunidades ya no se usa el pañuelo, no se sabe para qué se usa, ni se sabe cuál es el valor. Las mujeres de hoy quieren usar la gorra occidental.

Como jóvenes, también creemos que el proceso de pérdida de nuestro vestido tradicional se ha dado por el avance de la "modernización", por la llegada de cosas que son muy llamativas a los ojos de las nuevas generaciones.

> La escuela también influyó mucho en el desconocimiento del valor que tiene el vestido, ya que los padres duraban menor tiempo en hablar de la cultura con las nuevas generaciones. En este tiempo ya había *gunamas* de la comunidad que utilizaban el vestido civil. Por eso había niños que vestían de civil y otros que vestían de tradicional, pero los niños que vestían de civil se burlaban del que vestía tradicionalmente. Por eso también algunos se vistieron de civil (docente Otilio Chimusquero).

Incluso, dentro de nuestro grupo de investigadores comunitarios reflexionamos al respecto:

> Cuando me fui a estudiar, lo utilicé [el vestido] una semana, pero lo dejé de usar porque me sentía como diferente, porque solo era yo el que utilizaba ese vestido y también quería ser o parecerme a los demás de civil (entrevista a Ender Nieves, investigador comunitario, 4 de junio de 2017).

Cuando pensamos conjuntamente en esto, nos dimos cuenta de nuestras propias trayectorias:

> Cuando estudiaba, siempre lo llevé como uniforme para asistir a clase; pero, cuando dejé de estudiar, no me lo volví a poner, por eso ya no lo uso (entrevista a Wilfred Nieves, 4 de junio del 2017).

Además de esto, observamos que, al igual que nosotros, muchos otros jóvenes de las comunidades viven este tipo de experiencias, así que seguimos indagando la razón de esta transformación.

> Ya no se le está hablando a la nueva generación de la cultura en la *kankurua*. Los padres de hoy son jóvenes que no usan el vestido, por eso no le colocan el vestido al hijo ni le hablan, porque ellos tampoco saben acerca del vestido. La escuela también debe concientizar sobre el uso del vestido, pero parece que eso tampoco se está haciendo (docente Néstor Montero).

Es posible, entonces, que la ideología con la cual se observan las cosas del "hermanito menor" sea más importante que la propia. Ya el conocimiento y el valor, tanto del vestido propio

como de los demás elementos que nos identifican en tanto wiwas, no los están trasmitiendo nuestros mayores ni en nuestras familias.

Estrategias actuales para el fortalecimiento del uso del vestido tradicional

Creemos que es necesario buscar mecanismos que nos ayuden a encontrar de nuevo ese conocimiento, el porqué de su uso, y a entender su origen; ya que, como vemos, desde hace mucho tiempo se han presentado factores que nos inducen a perder el sentido de usar nuestra ropa tradicional.

> Pienso que ha faltado algo de concientización en hablar de la importancia del vestido que nos da una identidad a nosotros como indígenas. Es bueno conocer la historia de origen del vestido y, cuando conozcamos eso, posiblemente vamos a tener un sentido más de pertenencia y claridad de identidad del vestido, va a ser más fácil que nos lo apropiemos. No es que hablemos del vestido, es que empecemos a apropiarnos de ese vestido, así sea la tela comprada de occidente. Eso nos va a dar identidad, nos va a diferenciar dentro de nuestro territorio y a nuestra cultura (docente Néstor Montero).

Lo que también notamos es que ese conocimiento ancestral no se está trasmitiendo desde los lugares de donde se debería divulgar:

> En la escuela no se está promocionando y la autoridad tampoco se está promocionando; eso se tiene que promocionar, conocer, saber el derecho de ese vestido. La culpa no es de los jóvenes, la culpa es de los mayores que no promocionan ese conocimiento de por qué portar el vestido (director Otilio Chimusquero).

Por otra parte, vemos que los padres de familia no trasmiten el conocimiento de por qué nosotros, los y las jóvenes, debemos valorar y respetar nuestro vestido propio:

> Concientizar a aquellos padres de vestido civil para que les pongan vestido tradicional a los niños, para que ellos aprendan a convivir con este vestido. Como se ha ido perdiendo un poco para que los niños aprendan a ponérselo desde pequeños y no sientan pena cuando lleguen a una etapa adulta, muchas personas, muchos jóvenes indígenas de pronto no sabemos el conocimiento de por qué debemos utilizar el vestido, porque tenemos poco conocimiento, estamos perdiendo nuestra identidad, no le damos valor a lo propio. Somos inconscientes de saber el verdadero valor que tiene nuestro vestido; preferimos cambiarlo porque simple y sencillamente no sabemos el valor que tiene (docente Ana Ideliz Montero).

Nosotros, jóvenes investigadores e investigadoras, reconocemos la necesidad de generar conciencia y motivación para que en un futuro volvamos a usar el vestido tradicional, ya teniendo ese respeto por él y reconociendo su valor e importancia. Por lo mismo, proponemos:

> Investigar más, ya que el vestido es algo propio de nosotros. Tenemos que apropiarnos más de las cosas como indígenas, porque es algo que nos representa. Apropiarnos más y concientizarnos más. Como indígenas, ver la importancia que tiene el vestido, el respeto que genera el vestido propio (Wilfred Nieves).

También concluimos que es necesario,

Primeramente, buscar el conocimiento para saber que como jóvenes wiwas tenemos el conocimiento acerca de la importancia de por qué usar el vestido. Una de las formas de hacerlo es hablando en las *unguma*, [que] desde la escuela también se imparta esa idea a los niños y padres de familia; y la autoridad, por otra parte, en la *kankurua* (entrevista realizada a joven investigador Daniel Nieves, 4 de junio de 2017, comunidad de Bernaka).

Finalmente creemos que debemos "reconocernos cada uno; primero, porque de ahí eso es como la base. Porque, si yo me reconozco como wiwa, ahí sí voy a empezar a adquirir el valor de portar el vestido, el respeto; ahí sí nos vamos a concientizar" (Ender Nieves).

Conclusiones

Como jóvenes investigadores comunitarios, podemos decir que durante el desarrollo de este proceso de pesquisa aprendimos la importancia de conocer nuestro pasado y tradiciones para entender y transformar nuestro presente.

Esta indagación nos permitió observar, por ejemplo, que el vestido tradicional se conserva en mayor medida en las partes más altas de la Sierra Nevada, quizás porque estos eran sitios estratégicos de resistencia cultural a la colonización, donde la influencia de los colonizadores y de las misiones capuchinas no permearon tanto nuestras prácticas.



Potrerito un pueblo fantasma

Autores:

Albeiro Loperena | Jean Carlo Álvarez Nieves

Introducción

El texto que presentamos a continuación es el resultado de la investigación de dos jóvenes con raíces wiwas que habitamos en el municipio de San Juan del Cesar. Como miembros de esta etnia, queremos conocer nuestra historia y contarla para que las generaciones venideras conozcan un poco de ella.

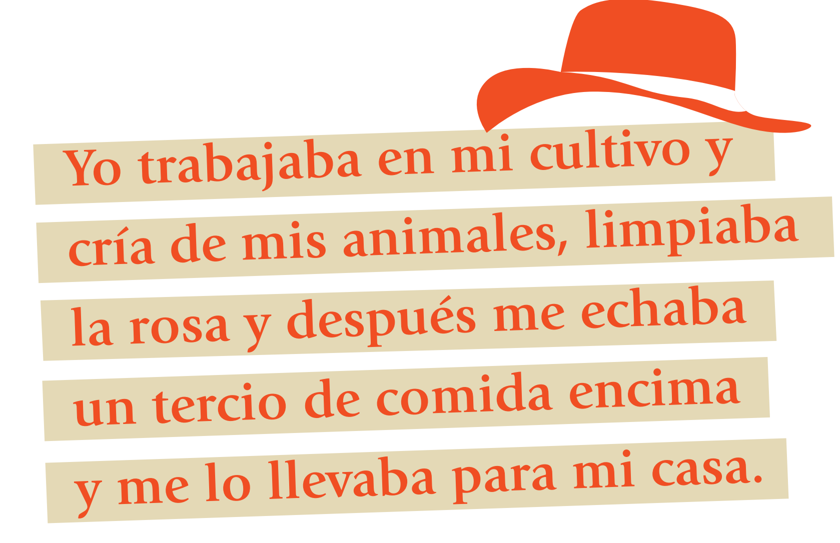
Nuestro proceso de investigación inició en octubre de 2016 y finalizó a principios de septiembre de 2017. La sistematización de la experiencia se realizó entre el 4 y el 28 del mismo mes.

Nuestro tema

Para hablar de este tema, nos ubicamos desde lo más remoto de nuestro origen. En la búsqueda de la historia ancestral de nuestro territorio encontramos un sinnúmero de hechos que han marcado al pueblo wiwa a lo largo de su existencia. Realizamos esta investigación para conocer cuáles fueron los acontecimientos que se dieron en el corregimiento de Potrerito (municipio de San Juan del Cesar, departamento de la Guajira) a causa del accionar de distintos grupos armados entre los años 1999 y 2006. En esa época, la lucha por el control territorial generó el desplazamiento forzado de los habitantes de este corregimiento a causa de hechos atroces, como la quema del pueblo, asesinatos y bombardeos.

Queremos saber también cuáles fueron las consecuencias que trajo ese desplazamiento para los wiwas que debieron dejar su tierra. Para nosotros, los pueblos indígenas, es de suma importancia el hecho de tener un territorio y vivir en él. Por eso, nos interesa conocer esta parte de la historia de nuestro pueblo, para que no quede en el olvido y podamos entre todos entender las transformaciones que este fenómeno ha traído a nuestra gente.

También sabemos que un acontecimiento como este puede generar cambios y choques culturales, pues implica que personas indígenas dejen sus costumbres para vivir en la ciudad. Sin embargo, nos llama la atención que muchas de estas personas desplazadas se asentaron en el municipio de San Juan del Cesar y siguieron reconociéndose allí como indígenas, a pesar de la discriminación a la que muchos se enfrentaron solo por su origen.



Nuestro camino para abordar este problema de investigación

Antes de realizar esta investigación, conocíamos poco acerca de lo que sucedió en el corregimiento de Potrerito. Sabíamos, por lo que se había dicho en los noticieros y en los periódicos, que era una comunidad que se había desplazado por causas del conflicto interno armado, pero en ese momento

éramos muy jóvenes para entender lo que realmente había ocurrido. Ahora, como investigadores comunitarios, nos interesó el tema porque la violencia política fue algo que afectó a todo el territorio wiwa y creemos que hay que entender qué pasó realmente para que hechos como estos no vuelvan a ocurrir.

El desplazamiento forzado del corregimiento de Potrerito es un tema de interés para nosotros como jóvenes indígenas, porque significa el abandono forzado del territorio de origen. Para nosotros, como wiwas, hay una relación muy estrecha entre nuestra vida y el territorio: ambos necesitan del otro para existir.

Creemos importante hablar del tema del desplazamiento de las comunidades indígenas, el cual ha provocado un impacto socioeconómico en el territorio. El desplazamiento de estas comunidades hacia San Juan (Guajira) y a otras partes de este departamento y del Cesar se dio por la disputa entre distintos grupos armados que operaban en la región. Sabemos, además, que la comunidad de Potrerito ha sido abandonada por el Estado colombiano y que hasta ahora no hay procesos de reconstrucción histórica o de búsqueda de la verdad. Por estas razones, pensamos que nuestra investigación es un aporte a esta comunidad, porque permitirá dar a conocer la historia de Potrerito contada por sus propios habitantes. Es una oportunidad también para que estas personas, que fueron estigmatizadas y discriminadas por su origen, puedan resarcir su dignidad.

La investigación comunitaria busca generar mecanismos para fortalecer la identidad cultural, el respeto y la valoración del territorio, así como identificar estrategias para la construcción colectiva de soluciones frente a los problemas encontrados. Por eso, la investigación local participativa empieza por recoger los intereses comunitarios frente a temas relevantes para un proyecto específico de la misma comunidad.



Imagen 42.
Actividad realizada en Potrerito. Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Creemos que nuestra investigación, por ser de tipo comunitario, permitirá que la información obtenida y sistematizada regrese a Potrerito. Esperamos, también, que personas de esta misma etnia que habitan en otros asentamientos conozcan y entiendan lo que pasó allí, porque es algo que tuvo efectos en todo el territorio y no queremos que hechos como este se repitan.

Cómo participó la comunidad

Para realizar nuestra investigación contamos con el acompañamiento espiritual de los mayores (mamos) de Cherúa y Bernaka (las comunidades donde se realizaron los talleres), quienes conocieron desde el principio este proceso. Además de



Imagen 43.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.



Imagen 44.
Cartografía social en San Juan del Cesar.
Fotografía: Yancarlo Álvarez (Investigador local), 2017.

eso, en Potrerito contamos con el apoyo de la saga, el mamo local, el comisario y otras personas mayores, quienes nos brindaron el apoyo necesario para acercarnos a la comunidad.

En el municipio de San Juan del Cesar, para ponernos en contacto con las personas provenientes de Potrerito, tuvimos que recorrer los barrios donde éstos viven actualmente: Betel, Loma Fresca y Nueva Colombia. Para esto, nos reunimos inicialmente con Ana Iris Sarmiento, una líder de la comunidad wiwa que vive en este municipio, quien nos ayudó a contactar a algunas personas wiwas allí desplazadas.

Cómo hicimos la investigación

Para realizar nuestra investigación comunitaria, utilizamos varias herramientas: entrevistas, cartografía social y líneas de tiempo.

En total, hicimos seis entrevistas a personas provenientes de Potrerito que viven en San Juan del Cesar. Para preparar las entrevistas, hicimos una batería de preguntas que nos ayudara a hablar con las personas a quienes íbamos a entrevistar. Cuando comenzamos a realizar estos encuentros individuales con los desplazados de Potrerito que habitan en San Juan, nos dimos cuenta de que muchas de nuestras preguntas los conmovían. A muchos se les aguaban los ojos y otros no podían contener el llanto, al revivir momentos que fueron tan duros para ellos. Para no generar más dolor, decidimos cambiar de estrategia.

Tratamos de realizar conversaciones más abiertas, dejando a nuestros entrevistados más espacio al momento de hablar de ese tema tan doloroso. Por la misma razón, durante el proceso no tomamos fotos, pues muchos todavía tienen temor por su seguridad.

También pensamos que para las personas sería más fácil hablar del tema en grupo, por lo que hicimos dos cartografías

sociales: una en San Juan del Cesar, el 12 de julio de 2017, y otra en Potrerito, el 2 de septiembre de 2017.

En estos talleres participaron diez habitantes de San Juan del Cesar (provenientes de los barrios el Betel, Nueva Colombia y Loma Fresca) y veinte habitantes de Potrerito. En ambos talleres contamos con la participación de personas mayores, jóvenes y adultos. Durante este ejercicio, nos propusimos generar confianza entre todos y dar apoyo si alguien lo necesitaba, para que las personas no se sintieran incomodas.

En San Juan del Cesar, se comenzó por que los participantes escogieran un lugar en específico de Potrerito, para así rodearlo y recrear el pueblo. Mientras realizamos el ejercicio, los participantes rememoraron cómo era antes el pueblo que tanto aman —a pesar de vivir en la ciudad a causa del desplazamiento—. Sin embargo, nos contaron que muchos aún tienen traumas y que no piensan volver allí: "no queremos revivir ese momento", nos dijeron varias veces.

Para hacer estas cartografías, preguntamos cómo era el pueblo antiguamente y cómo es ahora. Los habitantes querían mostrar cómo estaba Potrerito antes: sus casas antes de ser quemadas, sus cultivos, sus sitios sagrados, la cancha, los árboles más antiguos, las carreteras y los barrios que desaparecieron. También los lugares que transformó la guerra, los sitios donde hubo muertes y acontecimientos de dolor.

En el taller, por medio de la imagen, la música y el diálogo, comenzamos la realización de la cartografía. Los investigadores llevábamos la conversación para, así, saber más del desplazamiento y reconstruir la historia. La comunidad nos proporcionó buena información cuando comenzamos a dialogar y adquirir nuevas experiencias con ellos. Siempre estuvieron atentos y participando, buscando que al final se tuviera un buen resultado.

Durante el taller, sentimos como si se estuviera haciendo concurso de cartografía, pues los habitantes decían que el dibujo del grupo uno fue el mejor. Tanto así, que se preocuparon



Imagen 45.
Cartografía social en San Juan del Cesar.
Fotografía: Albeiro Loperena (Investigador local), 2017.

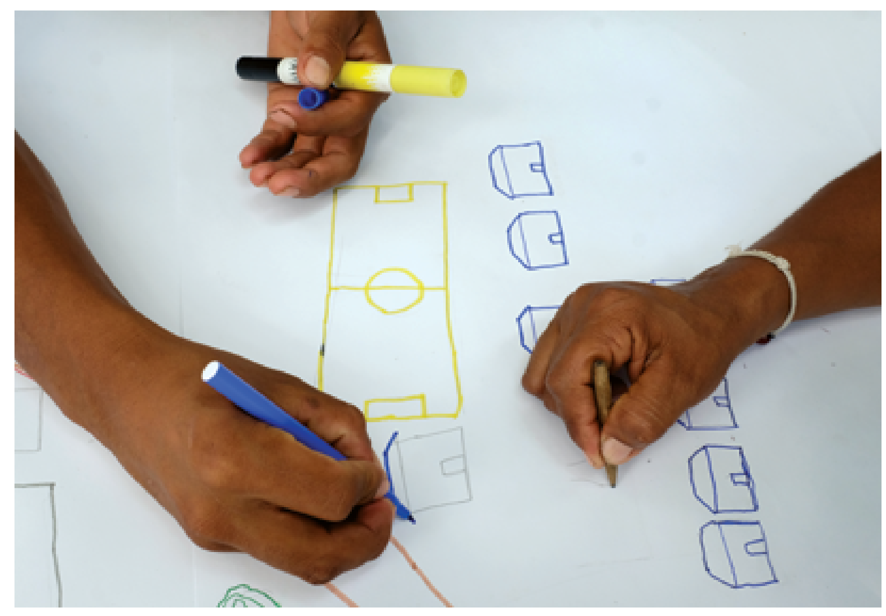


Imagen 46.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.





Imagen 47.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.



Imagen 48.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Escucha aquí
la canción



de que todo apareciera en su mapa: detallaron cada espacio y discutieron entre todos cómo pintarlo. En un momento del ejercicio, todos guardaron silencio para que uno de sus compañeros (antiguo habitante del corregimiento) les cantara la canción que le compuso a su pueblo: "La historia negra[22] de Potrerito", que narra cómo fue el desplazamiento[23].

22 *Se usa la expresión original del nombre de la canción.*
23 *La canción puede escucharse en el siguiente vínculo:*

Reconstruyendo la historia de Potrerito

Como ya mencionamos, Potrerito es un corregimiento ubicado en el municipio de San Juan del Cesar, al sur de la Guajira. La mayoría de sus habitantes son de ascendencia wiwa, uno de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en los departamentos de Cesar y Guajira.

El pueblo wiwa está conformado por veintisiete comunidades, situadas desde las partes altas de la Sierra hasta las tierras planas, en las estribaciones de esta. Este pueblo se ha visto seriamente afectado por la violencia desatada a partir de los años setenta con la bonanza marimbera y, luego, con la llegada de distintos grupos armados al territorio.

Hasta la década del setenta, los habitantes de ese corregimiento se abastecían de cultivos de pancoger (yuca, malanga, plátano, ñame y frutales, como piña, aguacate y cacao), la cría de animales domésticos y la artesanía del fique. Además de eso, la mayoría de habitantes también estaban implicados en la cosecha del café, un producto muy importante en la economía de esa época.

Yo trabajaba en mi cultivo y cría de mis animales, limpiaba la rosa y después me echaba un tercio de comida encima y me lo llevaba para mi casa. Después, cuando llegaba, hilaba con mis nietas, colchábamos la cabuya, yo tejía el chinchorro, yo hacía dulce de ñame y, a la buena mañana, realizaba el pagamento. De todo eso hacia yo (Mujer 1, habitante



Imagen 49.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.



Imagen 50.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

de Potrerito[24], testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).

Para ese entonces, hace casi sesenta años, Potrerito se encontraba dividido por sectores: Carbonatito, constituido por seis casas, donde residían cuarenta y tres personas; El Totumo, conformado por cuatro casas y quince habitantes; La Ribera, compuesto por diez casas, contaba además con una iglesia y allí moraban por lo menos cuarenta personas, según los cálculos de los ancianos que nos cuentan la historia; El Aguacate tenía tres casas y dieciséis habitantes; El Matarratón, donde se ubicaban dos casas con, aproximadamente, ocho habitantes; El Gitanito, con tres casas y, aproximadamente, ocho moradores; Potrerito Viejo, donde solo habitaba una familia; y Loma Blanca, un sector extenso donde había cinco casas y vivían alrededor de dieciséis personas (Grupo 2, Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).

24 *La identidad de las personas que participaron en los talleres de cartografía social serán resguardadas en este texto por solicitud de las mismas.*



Imagen 51.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

También nos cuentan otros mayores que en aquel tiempo el pueblo era muy distinto de como luce hoy. Sus casas estaban construidas en bahareque, con techos de paja y paredes de barro. Hoy en día, los barrios antes mencionados han

desaparecido, ya casi ni se habla de ellos y solo quedan los recuerdos en las personas mayores.

Para ese momento del que hablamos, Potrerito era un próspero centro de comercio que abastecía a gran parte de esta zona. Allí llegaban personas de otros pueblos, tales como La Junta, Lagunita, La Sierrita, Curazao y otros asentamientos circunvecinos para intercambiar sus productos. El maguey, la yuca, la malanga, el plátano, la batata, el café, el guineo, el maíz y todo lo que se cultivaban en la zona, eran objeto de trueque por otros enseres, como el azúcar, la carne, el pescado, el queso, y el arroz. Esta jornada comercial tenía lugar todos los sábados a lo largo del año.

Hacia 1975, aproximadamente, se da la expansión de Potrerito, que se empieza a poblar con más gente proveniente de partes altas de la Sierra Nevada y que se ubicó en barrios como El Totumo, Carbonalito y Riveria. Ya desde ese momento los habitantes de Potrerito tenían la tradición de celebrar la fiesta de San José de Potrerito el día 19 de marzo. San José es el santo de devoción de este pueblo, por lo que en esa fecha —incluso hoy en día— las personas le brindaban tributo y le hacían ofrendas para que les protegiera y guiara en su camino. Desde hace décadas, se estableció que para el festejo se realizaran además concursos de gaita, bailes y peleas de gallos.

Igualmente, los participantes del taller nos contaron que la comunidad vivía tranquila hasta que comenzó a llegar la violencia, al final de los años setenta, con la bonanza marimbera. En la zona, quien comenzó con los cultivos de marihuana fue la señora Carmen Mendoza, una persona ajena a la comunidad que tenía extensas plantaciones en sus inmediaciones y para la época de mayor auge alcanzó a tener siete fincas dedicadas al cultivo ilegal.

> La bonanza de la marihuana fue una fiebre que afectó a todo el territorio. La gente quería sembrar marihuana porque veía en esto una manera fácil de hacer la plata y enriquecerse ilícitamente, dejando sus cultivos tradicionales en el olvido (Hombre 1, habitante de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).

Esta "bonanza" trajo consigo transformaciones evidentes en el territorio, como la pérdida de cultivos ancestrales y, por ende, de la soberanía alimentaria de sus habitantes, así como la llegada de personas ajenas a la comunidad que empezaron a hacer uso de las tierras[25]. Pero también implicó cambios en las costumbres y en las tradiciones de sus habitantes: "Las personas ya tenían otro pensamiento y todo el mundo andaba armado" (Hombre 1).

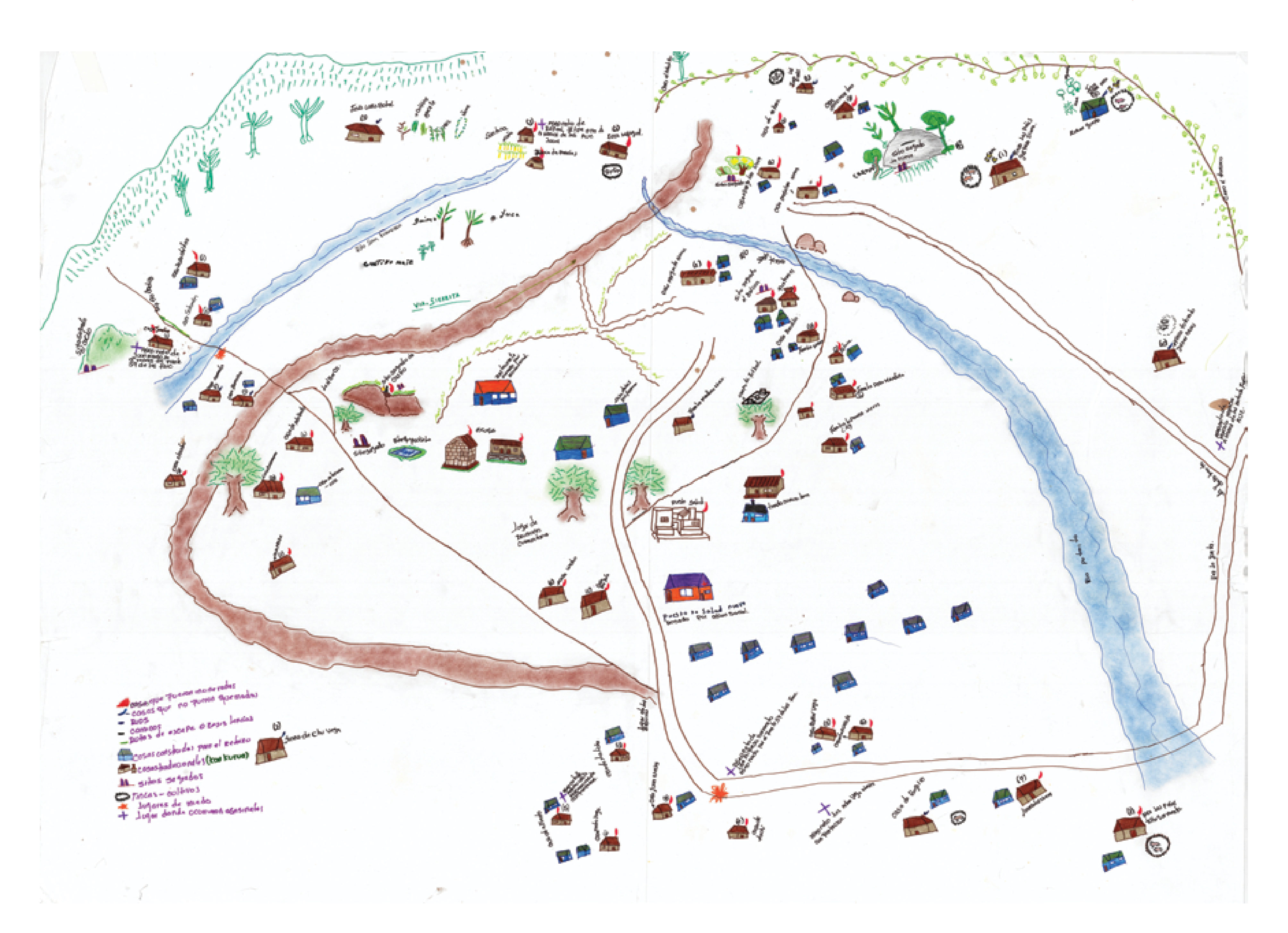
A pesar de que los habitantes de Potrerito no se involucraron en el consumo, el territorio fue víctima de la bonanza: "Los sitios sagrados también se vieron afectados porque en esas talas indiscriminadas cortaron muchos árboles que quizás tenían mil años de estar ahí [...] y que para nosotros, los indígenas, son muy importantes; es como si fueran uno de nuestros mayores" (Hombre 2, habitante de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).

Asimismo, la erradicación que tuvo lugar en la primera mitad de la década de los ochenta trajo profundas consecuencias para sus habitantes:

> Luego, nos vimos afectados por la erradicación de la marihuana. Porque los aviones fumigaban, no solo los cultivos, sino todo lo que estuvo a su paso, incluyendo nuestra comida y, a raíz de eso, los cultivos se perdieron y también a uno como persona lo afectaba. Si la avioneta pasaba por encima y nos regaba con ese veneno, se nos caía el cabello, por ejemplo (Hombre 3, habitante de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).
>
> A nosotros nos tocó empezar a comprar la comida porque los cultivos se perdían. A la fecha, hay tierras que aún no son aptas para la siembra por causas del veneno ese que echaban, como lo es el glifosato (Hombre 2).

Para la misma época, se dio la llegada de distintos grupos guerrilleros a zonas aledañas a Porterito. En la década de los ochenta, arribaron tanto el EPL (1986) como el Frente 19 de las FARC-EP (1987). Desde ese entonces, fueron las FARC-EP las que empezaron a tener mayor presencia en la zona, bajo el mando de "Pedro Parada", comandante del frente ya mencionado. Para ese mismo año,

25 *Sobre todo, llegaron hombres procedentes de San Juan del Cesar para el cultivo y recolección de marihuana.*


Vía Sierrita
Ríos
caminos
sitios sagrados
Lugares de miedo
Lugar donde ocurrieron asesinatos

las FARC-EP comenzaron a “gobernar” a impartir “justicia” en la zona, ante la inexistencia de poder estatal.

> En esa época, ellos mataron un muchacho que se dedicaba a robar ganado en Patillal y que luego lo llevaba a vender a La Sierrita. Él era una persona que quería matar a otros, era una persona que hacía el mal [...], así que ellos [las FARC] le hicieron un “juicio revolucionario” y, al final, lo mataron (Hombre 1).

En esos años se dieron también las primeras disputas entre ambas guerrillas: “Las FARC empiezan a luchar contra el EPL porque este último grupo estaba haciendo cosas ilícitas, como robar cosas a los campesinos y a asesinar a gente de comunidades como Caracolí y Sabana de Joaquina” (Hombre 1).

La llegada de las FARC-EP a la zona marcó además el fin de la bonanza marimbera, pues significó la salida de aquellas personas que eran ajenas a la comunidad y que manejaban el negocio. De igual manera, y ante la escasez de alimentos, la guerrilla planteó a los habitantes de Potrerito la sustitución de los cultivos ilícitos por la siembra de productos agrícolas que a las mismas FARC-EP le serían de utilidad.

El hecho de que ambas guerrillas tuvieran presencia en la zona finalmente puso en riesgo a los habitantes de Potrerito, quienes, a pesar de ser población civil ajena al conflicto, empezaron a ser blanco de señalamientos por parte de las fuerzas de seguridad del Estado.

En 1990, por ejemplo, el EPL ingresó en la finca de una familia de los Lacoutoure, robando ganado y por lo menos quince caballos, y llevó los animales a inmediaciones de Potrerito.

> Se refugiaron en el centro de salud y duraron cinco días ahí, finalmente entregaron la llave y se fueron. A los quince días de eso se metió el Ejército, que llegó al pueblo; me buscaron y me golpearon, acusándome de haber protegido al EPL por no haberles ido a avisar que estaban allí. ¿Y yo cómo les iba a avisar, si ellos controlaban lo que pasaba en el pueblo? [...] así que miembros del Ejército me acostaron bocabajo y me mantuvieron esposado sobre un hormiguero durante doce horas. Como a las dos horas, se me adormeció el cuerpo y las heridas que me hicieron las hormigas me quedaron infectadas. Estando así, me llevaron a La Junta y me pasearon de noche por instalaciones del Ejército en Distracción y Buena Vista. Al final, me llevaron a los calabozos de Fonseca, de donde me sacaron las personas de la institución donde yo trabajaba, demostrando que yo no era un guerrillero [...]. Yo nunca he denunciado esto por el temor y el trauma que me quedó (Hombre 4, habitante de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).

Durante la década de los noventa, el EPL hizo presencia esporádica en inmediaciones de Potrerito. Sin embargo, cuando se cumplieron diez años de la primera incursión de las FARC-EP a la región, se presentaron nuevos enfrentamientos entre ambos grupos armados:

> En noviembre del 1997, el EPL llegó con una lista en mano para matar gente en Potrerito. Finalmente, intervino las FARC para que esto no sucediera. Al final, el EPL y las FARC terminan enfrentándose, y el EPL sale de aquí (Hombre 4).

Pero la salida del EPL no significó el fin del conflicto. Por el contrario, para esta época se incrementaron las operaciones del Ejército contra las FARC-EP, de modo que el miedo se apoderó de la comunidad al encontrase en varias situaciones de fuego cruzado.

En 1997 se dan varios enfrentamientos entre las FARC y el Ejército. El 28 de septiembre de 1997, muy cerca del pueblo se dan combates en los que quedan seis guerrilleros muertos, cuyos cuerpos fueron llevados por el Ejército. Esto se dio en el sector del Icaquito, aquí en Potrerito [...]. También, ese mismo año, en diciembre, en Cerro Julio (Las Palmas) hubo otro combate entre las FARC y el Ejército (Hombre 1).

Para el año de 1998, también se dio la presencia esporádica del ELN, que estuvo por la zona en dos ocasiones, pero que finalmente ni se asentó allí ni entró en disputa con otros grupos. La presencia de las distintas guerrillas también generó que varios jóvenes ingresaran a los grupos armados o que fueran reclutados por éstos.

A mi papá lo habían matado y ya nos habían hecho varias amenazas. Además de eso, a mí se me llevaron una hermana y fue la guerrilla quien lo hizo. De mi hermana no hemos tenido noticia alguna y eso ya hace dieciséis años que se la llevaron, dejando a mi mamá un niño como de un año de nacido. (Mujer 4, desplazada de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en San Juan el 12 de julio de 2017).

El año 1999 fue crucial en la historia de Potrerito, como relatan varios de los habitantes:

Primero, la guerrilla hurtó unas máquinas de las que se encontraban trabajando en la construcción de la carretera, en el trayecto San Juan del Cesar-Valledupar, por el lado de Badillo, y las habían internado en la Sierra. Ellos construyeron carreteras para llegar hasta sus campamentos y tenían pensado empalmarla con la carretera de "Siminke", pero llegaron solo hasta Pozo Oscuro. [...] Andaban libremente, hacían sus campamentos en la zona. [...] A la fecha, todavía hay una máquina desarmada por allá por Limoncito. [Después, las FARC-EP] cogieron unos carros de Lucas Gnecco (el gobernador del Cesar de esa época) y los echaron para esta zona de acá, los metieron por "La Despensa" y los metieron hasta el Arroyo del Tigre. [...]

Así que los paramilitares, que venían con un guía enmascarado, llegaron a La Junta el 2 de octubre de 1999 a las cinco de la mañana y subieron hacia Potrerito. [...] A todo el que encontraban en el camino y que iba bajando lo echaban a una fila. Eran quince o veinte "paracos" y detuvieron más o menos a cuarenta personas. [...] Venían con una lista para matar personas [...]. Y le decían a la gente: "donde nosotros encontremos a un guerrillero, los matamos a ustedes". Ellos solo llegaron hasta "La Y" y aquí [en Potrerito] todo el mundo estaba inocente. Gracias a dios no llegaron aquí. En el camino agarraron a dos guerrilleros, que eran quienes se encontraban cuidando los carros esos, y a uno más en la subida" (Hombre 2).

A los guerrilleros los asesinan frente a personas de la comunidad y dejan los cuerpos ahí tirados para que se los comieran los gusanos y los animales. [...] Entonces, ese fue el primer caso de asesinatos a manos de los paramilitares. Por su parte, la guerrilla también cargaba un listado para "hacer limpieza" (Mujer 1).

Así que ese año no solo las FARC-EP intensificaron sus acciones, sino que también se dio la primera incursión paramilitar en la zona de Potrerito, generando pánico entre la población civil. Esta nueva dinámica, también significó para los habitantes de Potrerito la estigmatización y el señalamiento a manos de los distintos actores implicados en el conflicto interno armado.

> Uno aquí recibió maltrato de todos, llámese AUC, guerrilla o Ejército. Por eso fue que este pueblo se acabó así, de esa manera... recibimos maltratos físicos de todos los actores: si uno se iba para "abajo", lo mataban porque decían que uno era guerrillero, y el que subía era declarado "objetivo militar" por supuestamente ayudar a los paracos. El que estaba aquí no poda salir para ningún lado (Hombre 1).

A partir de la entrada de las AUC a la zona, la cotidianidad de Potrerito empezaría a cambiar para siempre:

> La gente corría para el monte por temor. [...] Todas las noches dormíamos en el monte porque las AUC mataban de noche. Así que, cada tarde, salíamos de nuestras casas y al otro día regresábamos al pueblo para continuar con nuestra vida (Mujer 2, habitante de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito el 2 de septiembre de 2017).

El temor y la zozobra hicieron que, poco a poco, a partir del 2000, Potrerito se fuera vaciando. Ese año empezaron a salir algunas familias del pueblo hacia cabeceras municipales del departamento de La Guajira, algunas hacia San Juan del Cesar y otras hacia Marocazo.

El desplazamiento también significó nuevas dificultades y, en muchos casos, seguir siendo estigmatizados por su origen:

> A uno le daba miedo coger para "abajo". Y nosotros éramos rechazados por dónde íbamos. Recuerdo que una vez nos tocó pasar un aguacero bajo un palo de mango porque íbamos y llegamos a una casa y nos dijeron: "No, señor, aquí ustedes no van a entrar, porque si algo pasa los vienen a buscar es a ustedes. Así que cojan para otro lado", y nos tocó pasar el agua ahí. Entonces sentía tristeza. Yo quería volver a mi pueblo, ver mi casa, y no podía. Mi tío sí dijo: "Yo no corro más", y a raíz de eso viene su muerte. Él no corrió más, él se quedó ahí (Hombre 1).

Finalmente, el 19 de enero de 2003, se dio una gran incursión paramilitar en Potrerito que termina con el desplazamiento forzado de sus habitantes, tras el robo de los animales domésticos de varias familias, daños a la infraestructura comunitaria (la cooperativa o tienda comunitaria que fue devastada, daño de los paneles solares existentes), así como la quema de todas las casas del pueblo, del centro de salud y de la escuela, entre tantas otras.

> Ellos vinieron dispuestos a acabar con uno, con lo que encontraran; si encontraban a un niño de pecho, también lo mataban, porque esa era la orden. [...] Nosotros nos enteramos de que venían subiendo los paramilitares y que se iban a meter, [...] así uno logró salirse [de Potrerito]. La gente se había preparado para lo que se le venía. De no haber sido así, aquí no hubiese quedado nadie con vida (Hombre 3).

Al parecer, los paramilitares de las AUC actuaron de forma mancomunada con las fuerzas militares ese día:

> El Batallón de Artillería N° 2 "La Popa" entra con aviones y helicópteros bombardeando todo. Nosotros nos metimos bajo un palo de mango y hay llovían eran balas y bombas, todo era causado por el Ejército. [...] El Ejército quema todas las casas, saquean los alimentos que habían sido donados por ICBF, también los quema. Informaron por la radio que habían sido encontrados en un campamento guerrilleros, recogieron a los animales y se los llevaron todos: gallinas, burros, chivos, caballos

y vacas. ¡No dejaron nada! Lo más triste es ver que fue ocasionado por el mismo Estado y en la prensa decían que eran un enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla y todas esas cosas las habían encontrados en campamento [guerrillero] cuando en realidad en esa comunidad solo se encontraban los indígenas (Mujer 2).

¿Cómo olvidar ese día? Por aquí caían las bombas como arroz tirado y cilindros también. La gente corría por abajo y los aviones por arriba. Llevábamos niños y personal mayor, y aun así corríamos. A mi abuela, una señora de muy avanzada edad, la sacamos cargándola en hamaca, en horas de la madrugada, hacia La Junta. Ella se había fracturado la pierna por el camino, pero la embarcamos en un carro y la mandamos para San Juan... con un temor inmenso de pensar que la fueran a matar por el camino. Nosotros nos devolvimos para la finca, porque allá enseguida dieron voz al Ejército que habían bajado unos guerrilleros a La Junta (Hombre 3).

Aunque la comunidad se desplazó en su totalidad, tras la quema del pueblo, solo dos personas regresaron a Potrerito: una señora de muy avanzada edad y un señor que sufría de tuberculosis y era familiar de ella.

Según cuantifica la comunidad, las pérdidas materiales colectivas tras dicha incursión se relacionan a continuación: cincuenta y siete casas totalmente incineradas, con sus respectivas baterías sanitarias y paneles solares, tres aulas escolares quemadas, un estanque piscícola dañado, cuatro casas ceremoniales quemadas, al igual que el centro de salud con toda su dotación, la cooperativa o tienda comunitaria incinerada con toda su mercadería. Daños irreparables al acueducto, que funcionaba por gravedad.

El drama del desplazamiento de Potrerito empezó, entonces, a evidenciarse con más fuerza a partir de ese momento:

Cuando eso ocurrió yo no estaba en la comunidad porque estaba visitando a mi mamá, que se encontraba muy enferma en otro pueblo. Pero el día que llegué de viaje estaba casi toda la gente de Potrerito en la plaza de San Juan... se habían desplazado porque les habían dado veinticuatro horas para abandonar la comunidad. Entonces mi hijo me dijo que todos los animales se los habían llevado y que además todo el pueblo estaba en llamas (Mujer 5, desplazada de Potrerito, testimonio durante el Taller de Cartografía Social realizado en San Juan el 22 de julio de 2017).

La mayoría de desplazados se fueron a la cabecera municipal de San Juan del Cesar, donde debieron adaptarse a un nuevo contexto: pasaron de una vida rural a vivir en la ciudad bajo condiciones de extrema dificultad, evidenciándose una crisis humanitaria.

[Al llegar a San Juan] Nosotros nos quedamos en el IDEMA, en unas bodegas abandonadas. Otros se fueron para la Casa de la Cultura, algunos se fueron para el mercado nuevo. Ahí no se podía ni dormir porque en esos momentos bajaban de todas partes personas como arroz, buscando refugio porque el conflicto estaba en todo el territorio. Entonces a nosotros nos tocaba vivir ahí, rodeados de gente que no sabíamos ni quienes eran (Mujer 5).

En ese momento, las personas desplazadas de distintos puntos del territorio —no únicamente de Potrerito, dado que fue la época de mayor impacto del conflicto interno armado— se encontraron con la dificultad de no tener cubiertas sus necesidades básicas: alimentación, vivienda, salud ni educación. Frente a esto, algunos contaron con el acceso a un albergue temporal que cedió el municipio durante tres meses, mientras que otros se vieron obligados a pagar arriendo —viviendo

varias personas en una misma habitación, en muchos casos— o se acomodaron temporalmente en casas de familiares que ya vivían allí: "Nosotros decidimos mudarnos. Empezamos a pagar arriendo. Mi hija fue quien comenzó a trabajar en el servicio doméstico y mis hijos se fueron a trabajar en fincas, que era a lo que estaban acostumbrados" (Mujer 6, desplazada en San Juan del Cesar, 22 de junio de 2017).

Podría decirse, entonces, que la llegada a San Juan del Cesar y a otros municipios aledaños generó transformaciones, no solo a nivel individual entre quienes se hallaban en situación de desplazamiento, sino también en las dinámicas comunitarias a las que estaban habituados.

> Entonces pagaba cincuenta [mil] de arriendo, y lo que me quedaba era para comer. La comida la buscaba fiada para pagar con la mensualidad. En mi casa éramos seis en total: tres adultos y tres niños. A mi papá le tocó ponerse a trabajar de jornalero y a mi hermano, que solo tenía catorce años, también le tocó irse para una finca a ordeñar, porque aquí en San Juan no conseguían trabajo y mi mamá, a raíz de eso, quedó traumatizada. Es la hora que no se le puede hablar del tema porque se pone a llorar (Mujer 6).

Muchos hombres y mujeres de origen indígena se vieron sometidos entonces a discriminación por su origen étnico y a un cambio de "estatus" por las labores que debieron realizar al encontrarse en un nuevo contexto y ante la dificultad de encontrar el sustento de cada día.

> No olvidamos de dónde venimos ni quiénes somos. Nos reconocemos como indígenas, sabemos que somos indígenas. Algunas personas nos llaman indios, ustedes saben ese es el apellido que le colocan a uno. ¡A mucho honor! No hay para qué negar lo que somos, aunque sé que muchos lo dicen por menoscabarlo a uno. Las personas que no hemos retornado a Potrerito estamos aquí, a la espera de cualquier tipo de ayuda, ya sea del Gobierno o de quien sea, para sobrevivir. Mujer 7, desplazada en San Juan del Cesar; 22 de junio de 2017).

Llama la atención el hecho de que para los hombres era mucho más difícil conseguir trabajo, por lo que las mujeres asumieron el rol de proveedoras del hogar:

> Yo trabajaba en casa de familia y mi mamá era quien cuidaba a los niños. Me tocaba duro, porque a lo que tenía que hacer no estaba acostumbrada y fue muy difícil adaptarme a estas nuevas costumbres. Es una experiencia de la cual aprendí para seguir adelante... fueron momentos difíciles para nuestras vidas, porque ocurría que, dondequiera que nos mudábamos, siempre terminaban robándonos nuestras cosas. [...] Yo me ganaba doscientos [mil] al mes (Mujer 7, desplazada en San Juan del Cesar; 22 de junio de 2017).

De igual manera, muchas de las personas que se encontraban desplazadas en San Juan seguían temiendo por sus vidas, aun después del desplazamiento, puesto que continuaban siendo estigmatizadas como "colaboradores" de la guerrilla solo por el hecho de vivir en un territorio en disputa.

> La vida nos cambió totalmente. Yo me acostaba y no podía dormir, me quedaba pensando por horas, no conseguían trabajo mis hijos y me ponía a llorar de ver —porque, como pobre, yo vivía bien, yo tenía de qué vivir— y quedar así, de esa manera... yo pasé por las llamas del infierno, tantas necesidades. Yo para qué les voy a echar mentiras: yo me quería quitar la vida, pero le debo la vida

a mi nietecito. Quería volver a mi pueblo y no podía. Era tanto el temor que se sentía aquí, en San Juan, por la inseguridad; casi a diario mataban a alguien (Mujer 5).

Esta aprensión, que continúa incluso hoy entre muchos de ellos, llevó no solo a un subregistro del número real de víctimas del desarraigo y a una desatención a nivel humanitario, sino también a que hasta ahora se sepa muy poco de lo sucedido allí:

Nosotros le pedimos ayuda a la Cruz Roja, pero fue poca la ayuda que obtuvimos, porque era que decían: "Al que haga carta de desplazado cuando venga 'la gente' lo van a matar". Por eso yo no dije lo que había perdido, ni de dónde era yo... yo sentía mucho miedo. Con solo saber que era de Potrerito, yo tenía miedo de que nos fueran a hacer algo y a raíz de eso fue que yo no declaré todo (Mujer desplazada de potrerito, San Juan Del Cesar; 22 de junio 2017).

De igual forma, la desconfianza de las víctimas en muchas de las entidades gubernamentales —cuyos funcionarios muchas veces reproducían la discriminación ya mencionada—, así como la ineficacia de estas, hace que al día de hoy sean mínimas las investigaciones judiciales y las sentencias que se han dado en cuanto a la responsabilidad del Estado en estos hechos y su actuación en alianza con estructuras paramilitares.

A pesar de las dificultades aquí citadas, muchas de las personas que se encontraban desplazadas empezaron a retornar, aun cuando no existía ningún plan estatal al respecto:

Yo vivía en Villanueva y yo decía: "Yo me voy a ir otra vez para Potrerito. Voy a comprar un hacha, un machete, una pala y me voy". En Villanueva ya tenía mis cultivos, pero como esas tierras no eran mías, estar uno en tierra ajena... Yo dije: "¡Yo me voy! ¿Qué voy a hacer aquí si eso no es mío?" [...] Entonces dije: "Yo mejor me voy para la mía. El que siembra en tierra ajena hasta la semilla pierde". Y yo dije: "Yo sí me voy a llevar mi semilla". Recogí lo que tenía y me lo traje (Anciana retornada en Potrerito, testimonio recogido durante el taller de Cartografía Social realizado en Potrerito, 2 de septiembre 2017).

Yo regresé a mi pueblo como a las diez de la noche, solo con dos nietos. Además de eso, traía como veinticinco pollos, pero aquí no había nada: el monte daba al cuello y no había camino, solo culebra era lo que se encontraba. No había ni en que sentarse, no había ollas; yo buscaba unas piedritas, unos tronquitos para sentarnos. Nos tocó traer todo y los nietos me hicieron una "socolita"[26] (Mujer. Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito, 2 de septiembre 2017).

A raíz de esto, en el año 2005, Acción Social intervino en el territorio, desarrollando un proyecto de vivienda para el retorno de la comunidad a Potrerito. Algunas de las familias que se encontraban fuera del pueblo decidieron regresar, aunque la comunidad no se reintegró en su totalidad. La reconstrucción de Potrerito nunca finalizó, a pesar de haber sido proyectada en dos fases: la primera en 2005 y la segunda, tres años después, en 2008.

Si bien varias de las viviendas que habían sido quemadas fueron construidas nuevamente —con poca ventilación, para las condiciones climáticas de la región, y de un tamaño menor al de muchas de las originales—, el plan no cubrió las demás necesidades que se requerían para que el repoblamiento fuera exitoso: jamás se substituyeron los paneles solares con los que contaba cada hogar antes de la quema del pueblo, por lo que aún nadie cuenta con fluido eléctrico; tampoco se

26 *Huerta casera.*

dotó al pueblo de acueducto ni alcantarillado, ni a las unidades habitacionales con baterías sanitarias.

> Algunas familias comenzaron a venir, comenzaron a llegar a la comunidad y así se fueron sumando hasta que se llegó el momento en que pensamos organizarnos nuevamente —aunque por dentro sabíamos que el Estado tenía la obligación de traernos nuevamente y, como pueblo indígena, más rápido— ¡Pero hasta cuándo! Y fue cuando los mayores comenzaron a realizar trabajos espirituales y había miedo… porque sabíamos lo que habíamos vivido (Hombre, Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito, 2 de septiembre 2017).

Algo similar sucedió con la infraestructura comunitaria: la escuela jamás fue reconstruida, por lo que las clases de primaria se imparten actualmente en las ruinas de las instalaciones del antiguo puesto de salud que fue incinerado. Para la atención en salud, una organización sin ánimo de lucro construyó un nuevo puesto sanitario, pero el Estado Colombiano aún no lo ha dotado con el material médico requerido[27] ni con personal sanitario, promotor de salud, de enfermería o médicos.

> ¡Aquí nos encontramos en un abandono! Aquí vinieron y nos hicieron ese puesto de salud que medio nos construyeron ahí. Y no fue el Gobierno de Colombia quien lo hizo, o las instituciones quienes lo hicieron (llámese alcaldía, gobernación…), fue una ONG que vino y nos hizo ese cajón ahí. Porque tenemos el cajón, pero de dotación no tenemos nada. Y así estamos en salud, en educación, en infraestructura vial, en todo nos tienen abandonados por parte del Gobierno y esa es una de las preocupaciones que tenemos como comunidad (Hombre 7, Taller de Cartografía Social realizado en Potrerito, 2 de septiembre 2017).

Aun así, a la fecha, muchas de las personas originarias del pueblo han regresado allí, a pesar de que el proceso que se dio fue un retorno no acompañado por el Estado. Hasta ahora, no se ha garantizado la seguridad de quienes retornaron voluntariamente, no ha habido un seguimiento de las entidades gubernamentales al mismo, ni se ha brindado el acompañamiento psicosocial requerido. Es decir que no han existido las condiciones requeridas para que el retorno se realice dentro de los estándares mínimos que implica la reparación integral y reparadora, contemplada en la legislación vigente.

> Fue algo que uno sufrió y que todavía sufrimos, porque aún hay personas con traumas. Es la hora y a uno no le han hecho nada, es algo triste que uno vivió… Hay personas que se nos van a ir y no van a ver lo que nos van a reparar. Y uno espera eso del Gobierno: que le reparen las cosas que le dañaron y, como pueblo indígena, más rápido debería ser aun. Aquí nos quemaron unas cuatro *kankuruas*[28] y los sitios sagrados esa vez también fueron saqueados. Y la pregunta es: "¿De qué forma nos van a responder? ¿La guerrilla cómo nos va a responder? ¿Las AUC cómo nos van a responder? ¿Y *cómo* nos va a responder el mismo Estado?". Porque fue algo crítico que uno sufrió y que a uno todavía no se le ha salido eso de la mente. Uno todavía vive con esa zozobra, entonces uno espera esa reparación. Que en realidad le ayuden a uno como desplazado y como indígena (Hombre 7).

27 *Que sí existía durante la quema del pueblo y que jamás fue reintegrado.*

28 *Casas de reunión colectiva de carácter sagrado.*

Por lo mismo, muchos de los antiguos habitantes de Potrerito aún no han retornado al pueblo y tampoco piensan hacerlo:

> Esta ha sido una experiencia más en nuestras vidas, la cual ya no queremos recordar... porque fue tanto el sufrimiento y tantos sentimientos encontrados, que queremos dejar eso atrás. A mí me gustaría volver, pero no lo hago. Mejor hago mi vida aquí o en otro lugar, menos allá... porque, ¡para vivir recordando a diario a las personas que crecieron con uno y los lugares por donde crecimos y que hoy ya no están! No, mejor no, sería muy difícil. ¿Cómo olvidar ese día? (Hombre 7).

En definitiva, hay que resaltar la resiliencia de la comunidad de Potrerito, tanto de aquellos que retornaron, como de aquellos que hoy habitan en San Juan del Cesar pero recuerdan su pueblo cada día.

> Nosotros, en vez de atacar al gobierno y a las instituciones, lo que hicimos fue trabajarle a lo espiritual, aferrarnos a nuestros mayores (mamos) y, con la ayuda de nuestra *saga* que tenemos aquí y de otros mayores que también nos han ayudado, hemos avanzado en eso. Y nos sentimos más confiados así, porque nuestros mayores dicen que si hacemos las cosas y nos comportamos, el pueblo va estar bien. [...] Actualmente, aquí estamos llevando esa política indígena que es nuestra guía. Ahorita mismo, al estar aquí, le damos las gracias a nuestros mayores y a las familias que dimos ese paso para poder avanzar (Hombre 3).



Imagen 52.
Fotografía: María Cayena Abello, 2017.

Conclusiones

El haber hecho esta investigación nos permitió darnos cuenta de que muchos de nosotros, habitantes de la región Caribe, al igual que la gente de Potrerito, hemos sido afectados por problemas similares: la violencia política, el desplazamiento, la estigmatización y la discriminación por nuestro origen étnico.

También creemos que este es un primer paso en la investigación histórica que se debe hacer sobre lo sucedido en ese corregimiento, pensando en los procesos futuros que deben existir como parte de la búsqueda de la verdad y la rememoración de lo ocurrido. Creemos que el Estado colombiano debería ser el primero en reconocer cómo representantes suyos tuvieron responsabilidad en los actos que en su momento fueron realizados contra la población civil.

Esperamos que este texto sea de utilidad para la comunidad de Potrerito, en la medida en que permita visibilizar las violaciones de DD. HH. y del DIH que tuvieron lugar en su territorio, para que el Estado cumpla finalmente con sus deberes de asistencia, restitución y reparación integral reparadora y transformadora de todas aquellas personas que fueron víctimas del conflicto armado interno.

En este sentido, consideramos que, en primer lugar, el territorio debería ser considerado como víctima; en segundo lugar, para su reparación, se debe establecer de manera urgente la relación entre los daños individuales y colectivos que sufrió esta comunidad y, finalmente, esa reparación debe ser entendida como un proceso de recuperación de la armonía y del equilibrio.

Por último, nos gustaría que la historia de Potrerito pueda contarse en las escuelas del pueblo wiwa, que pueda volverse a hablar sobre ella en las calles de Potrerito y de San Juan, y que se entienda de qué forma esa narración del dolor es compartida por tantos otros poblados de la Sierra que vivieron circunstancias similares y que hoy intentan construir su presente y mirar hacia el futuro.






cinep

programa
por la paz

ALBOAN
ONG promovida por los jesuitas

GARAPENERAKO
LANKIDETZAREN
EUSKAL AGENTZIA
AGENCIA VASCA DE
COOPERACIÓN PARA
EL DESARROLLO

EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO